David Graeber
David Wengrow

EL AMANECER DE TODO



UNA NUEVA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

Ariel

David Graeber — David Wengrow

EL AMANECER DE TODO



UNA NUEVA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

Ariel

Índice

Sinopsis

Durante generaciones hemos visto a nuestros antepasados más remotos como seres primitivos, ingenuos y violentos. Se nos ha dicho que solo era posible alcanzar la civilización sacrificando libertades o domesticando nuestros instintos. En este ensayo, los reconocidos antropólogos David Graeber y David Wengrow demuestran que estas concepciones, que surgieron en el siglo xviii, fueron una reacción conservadora de la sociedad europea ante las críticas de los intelectuales indígenas y que no tienen un aval antropológico y arqueológico.

En el rastreo de esta falsa línea de pensamiento, este libro defiende que las comunidades de la prehistoria eran mucho más cambiantes de lo que se ha pensado; un planteamiento que desarticula los relatos fundacionales más arraigados, desde el desarrollo de las ciudades hasta los orígenes del Estado, la desigualdad o la democracia.

El amanecer de todo es una nueva historia de la humanidad, un texto combativo que transforma nuestra comprensión del pasado y abre camino para imaginar nuevas formas de organización social. Una obra monumental que cuestiona las ideas de pensadores como Jared Diamond, Francis Fukuyama y Yuval Noah Harari. Porque la suposición de que las sociedades se vuelven menos igualitarias y libres a medida que se hacen más complejas y «civilizadas» no es más que un mito.

EL AMANECER DE TODO

Una nueva historia de la humanidad

David Graeber y David Wengrow

Traducción de Joan Andreano Weyland

Ariel

Prólogo y dedicatoria

David Rolfe Graeber murió, a los cincuenta y nueve años, el 2 de septiembre de 2020, apenas tres semanas después de que acabáramos de escribir este libro, que nos había tenido absortos durante diez años. Comenzó como una distracción con respecto a nuestras tareas académicas más «serias»: un experimento, casi un juego, en el que un antropólogo y un arqueólogo intentaban reconstruir esa gran narrativa de la historia de la humanidad que había sido antaño tan común en nuestros campos, pero, esta vez, con pruebas modernas. No había normas ni fechas de entrega. Escribíamos como y cuando nos parecía, lo cual, cada vez más, tendía a ser a diario. Durante los últimos años, a medida que el proyecto ganaba impulso, era habitual que habláramos dos e incluso tres veces al día. A menudo olvidábamos quién había aportado tal o cual idea, o ese conjunto de hechos y ejemplos: todo iba a parar al «archivo», que muy pronto excedió las dimensiones y alcance de un solo libro. El resultado no es un conjunto de retales, sino una auténtica síntesis. Sentíamos que nuestros estilos literarios y nuestros pensamientos convergían cada vez más hasta formar parte de un solo torrente. Conscientes de que no queríamos que acabase el viaje intelectual en el que nos habíamos embarcado, y de que muchos de los conceptos que introducíamos en este volumen requerirían de desarrollo y ejemplos posteriores, planeamos escribir secuelas: no menos de tres. Pero este primer libro debía acabar en algún punto, y a las 21:18 horas del 6 de agosto, David Graeber anunció, con su característico tono de tuiteo (y parafraseando libérrimamente a Jim Morrison) que ya estaba acabado: «Mi

cerebro está magullado por la entumecida sorpresa». Llegamos al final exactamente igual que habíamos comenzado, dialogando, intercambiando constantemente borradores a medida que leíamos, compartíamos y debatíamos las mismas fuentes, a menudo a altas horas de la madrugada. David era mucho más que un antropólogo. Era un activista e intelectual público de reputación internacional, que intentaba vivir de acuerdo con sus ideas de justicia social y emancipación, ofreciendo esperanza a los oprimidos e inspirando a innumerables otros a seguir su ejemplo. Este libro está dedicado al bello recuerdo de David Graeber (1961-2020) y, como él deseaba, al recuerdo de sus padres, Ruth Rubinstein Graeber (1917-2006) y Kenneth Graeber (1914-1996). Que descansen, juntos, en paz.

D. W.

1

Adiós a la infancia de la humanidad
O por qué este no es un libro acerca del origen de la desigualdad

> [Esta] atmósfera [...] se pone de manifiesto en todas partes, en el terreno político, el social y el filosófico. Vivimos en el *kairós* de la «metamorfosis de los dioses», esto es, de los principios y símbolos fundamentales.
>
> C. G. JUNG, *Presente y futuro*, 1958

La mayoría de la historia de la humanidad se ha perdido de manera irremediable para nosotros. Nuestra especie, *Homo sapiens*, existe desde hace 200.000 años, pero no tenemos ni idea de lo que ha sucedido durante la mayor parte de ese tiempo. Por ejemplo, en el norte de España, en las cuevas de Altamira, se crearon pinturas y grabados rupestres a lo largo de un periodo de, al menos, 10.000 años, en torno al 25000 y 15000 a. C. Es de suponer que se dieron numerosos acontecimientos drásticos en ese periodo y, aun así, no tenemos manera de conocer la mayoría de ellos.

Esto tiene pocas implicaciones prácticas para la mayoría de las personas, puesto que la mayor parte de la gente rara vez piensa en la historia de la humanidad a grandes rasgos. No tienen muchas razones para hacerlo. Y si la

cuestión surge alguna vez, suele suceder al reflexionar acerca de por qué el mundo es un desastre, y por qué los seres humanos se tratan tan mal unos a otros: las razones de la guerra, la explotación, la indiferencia sistemática al sufrimiento ajeno. ¿Hemos sido siempre así o es que, en algún momento, hicimos algo muy mal?

Se trata de un debate teológico. La pregunta esencial es: ¿somos los humanos buenos o malos por naturaleza? No obstante, cuando se piensa bien, la pregunta, en estos términos, tiene poco sentido. «Bueno» y «malo» son conceptos puramente humanos. Nunca se le ocurriría a nadie discutir acerca de si un pez o un árbol son buenos o malos, porque «bien» y «mal» son conceptos humanos creados para compararnos entre nosotros. De ello se sigue que discutir acerca de si los humanos somos fundamentalmente buenos o malos tiene tanto sentido como discutir acerca de si los seres humanos somos fundamentalmente delgados o gordos.

No obstante, en las ocasiones en que la gente reflexiona sobre las lecciones de la prehistoria, llega de un modo casi invariable a preguntas de este tipo. Todos estamos familiarizados con la respuesta cristiana: la gente vivía antaño en un estado de inocencia, pero el pecado original la corrompió. Quisimos ser como dioses y fuimos castigados por ello; vivimos ahora en un estado de desgracia y anhelamos una futura redención. Hoy en día, la versión popular de esta historia es alguna variación, generalmente actualizada, del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, que Jean-Jacques Rousseau escribió en torno a 1754. Hace mucho tiempo, dice la historia, éramos cazadores-recolectores y vivíamos en un estado de prolongada inocencia en pequeños grupos. Estos grupos eran igualitarios; podían serlo, justamente, debido a su pequeño tamaño. Fue tan solo tras la Revolución Agrícola y, más aún, tras el surgimiento de las ciudades, que esta feliz existencia llegó a su fin y aparecieron la civilización y el Estado, que también propiciaron la aparición de la literatura escrita, la ciencia y la filosofía, pero, al mismo tiempo, la de casi todas las cosas

malas de la vida humana: el patriarcado, los ejércitos, las ejecuciones en masa y los molestos burócratas que nos exigen que pasemos la vida rellenando formularios.

Esto es, por supuesto, una burda simplificación, pero sí que parece la historia fundacional que emerge a la superficie cada vez que alguien, de psicólogos industriales a teóricos revolucionarios, dice algo como «pero, por supuesto, los humanos hemos pasado la mayor parte de nuestra historia evolutiva viviendo en grupos de diez o veinte personas» o «la agricultura ha sido quizá el peor error de la humanidad». Y, como veremos, muchos escritores populares han defendido esta argumentación de modo explícito. El problema es que todo aquel que busque una alternativa a esta visión un tanto deprimente hallará que la única disponible es, en realidad, peor: si no es Rousseau, es Hobbes.

El *Leviatán* de Hobbes, publicado en 1651, es en muchos sentidos el texto fundacional de la moderna teoría política. Sostiene que, dado que los seres humanos son egoístas, la vida en aquel estado de naturaleza original no era en absoluto inocente: en realidad, debía de haber sido «solitaria, pobre, asquerosa, bruta y corta»: básicamente un estado de guerra de todos contra todos. Si acaso ha habido algún progreso con respecto a este estado de cosas, dicen los hobbesianos, se debe a esos mecanismos represivos de los que se quejaba Rousseau: gobiernos, tribunales, burocracia y policía. También esta visión de las cosas ha estado a nuestro alrededor durante mucho tiempo. Hay una razón por la que, en inglés, las palabras *politics* (política), *polite* (educado) y *police* (policía) suenan tan parecido: todas proceden de la voz griega *polis* (ciudad), cuyo equivalente en latín es *civitas*, que nos ha proporcionado también *civility* (civismo), *civic* (cívico) y cierta comprensión moderna de *civilization* (civilización).

En esta visión de la vida, la sociedad humana se basa en la represión colectiva de nuestros instintos más bajos, una represión que se vuelve aún más necesaria desde que los humanos vivimos en grandes concentraciones

de personas en el mismo lugar. El moderno hobbesiano, pues, sostendrá que sí, que vivimos la mayor parte de nuestra historia evolutiva en grupos pequeños, que se entendían sobre todo debido a un interés común en la supervivencia de su descendencia (inversión parental, en terminología de la biología evolutiva). Pero ni siquiera estos grupos estaban basados en sentido alguno en la igualdad. Según esta versión, siempre hubo un líder alfa. La jerarquía y la dominación, además del más cínico interés propio, han sido siempre las bases de la sociedad humana. Lo que pasa es que, de un modo colectivo, hemos aprendido que nos conviene dar prioridad a nuestros intereses a largo plazo antes que a nuestros instintos inmediatos; o mejor, a crear leyes que nos obliguen a confinar nuestros peores instintos a áreas socialmente útiles como la economía, y prohibirlas en todos los demás contextos.

Como el lector habrá deducido por nuestro tono, no nos gusta demasiado la elección entre estas dos alternativas. Podemos clasificar nuestras objeciones en tres grandes categorías. Como narraciones del curso general de la historia humana, ambas...

1. sencillamente son falsas;
2. tienen terribles implicaciones políticas;
3. hacen del pasado algo innecesariamente aburrido.

Este libro constituye el intento de comenzar a contar otra historia más esperanzadora e interesante; una que, al mismo tiempo, ofrezca una narración mejor de lo que las últimas décadas de investigación nos han enseñado. En parte se trata de reunir pruebas acumuladas gracias a la arqueología, la antropología y disciplinas relacionadas; pruebas que apuntan hacia una narración totalmente nueva de cómo se desarrollaron las sociedades humanas a lo largo de, aproximadamente, los últimos 30.000 años. Casi toda la investigación desmiente la narración tradicional, pero demasiado a menudo los descubrimientos más notables quedan relegados a

la obra de especialistas, o hay que sonsacarlos leyendo entre líneas publicaciones científicas.

Para hacernos una idea de hasta qué punto es diferente la imagen que surge: ahora sabemos que las sociedades humanas previas al advenimiento de la agricultura no se limitaban a grupos pequeños e igualitarios. Al contrario: el mundo de los cazadores-recolectores, tal y como existía antes de la llegada de la agricultura, era uno entre atrevidos experimentos sociales, una especie de desfile carnavalesco de distintas formas políticas; mucho más interesante que las aburridas abstracciones de la teoría evolutiva. Tampoco la agricultura implicó la implantación de la propiedad privada ni señaló un irreversible paso hacia la desigualdad. De hecho, gran parte de las primeras comunidades agrícolas estaban relativamente libres de rangos y jerarquías. Y lejos de asentar las clases sociales de un modo inamovible, una sorprendente cantidad de las primeras ciudades del mundo se organizaban en torno a líneas igualitarias, sin necesidad de gobernantes totalitarios, ambiciosos guerreros-políticos o administradores mandamases.

La información acerca de todos estos temas ha venido apareciendo procedente de todas partes. En consecuencia, investigadores de todo el mundo han comenzado a reexaminar material etnográfico e histórico bajo una nueva luz. Ahora las piezas existentes arrojan una historia del mundo totalmente diferente, pero que, de momento, permanece oculta a todos excepto a unos pocos y privilegiados expertos (e incluso los expertos dudan antes de abandonar su diminuta pieza del rompecabezas para comparar notas con otros de fuera de su campo específico). Nuestra intención con este libro es comenzar a unir algunas de las piezas, aun con la completa constancia de que nadie posee, todavía, nada remotamente parecido a un conjunto completo. La tarea es inmensa, y los temas, tan importantes que llevará años de investigaciones y debates empezar siquiera a comprender las implicaciones reales de la imagen que estamos comenzando a ver. Pero es crucial poner el proceso en marcha. Algo que pronto quedará claro es que

la «gran imagen» dominante de la historia —compartida por modernos seguidores de Rousseau y de Hobbes— no tiene casi nada que ver con los hechos. Pero, para comenzar a interpretar la nueva información que se presenta ante nuestros ojos, no basta con compilar y cribar vastas cantidades de datos. También se requiere un cambio de paradigma.

Realizar ese cambio de paradigma significa remontarnos hasta algunos de los pasos iniciales que llevaron a nuestra moderna idea de evolución social: la de que las sociedades humanas podían disponerse según etapas de desarrollo, cada una con sus tecnologías y formas de organización características (cazadores-recolectores, agricultores, sociedad industrial urbana, etcétera). Tales nociones tienen su origen en una contraofensiva conservadora contra las críticas a la civilización europea que comenzaron a ganar terreno en las primeras décadas del siglo XVIII. Los orígenes de aquella crítica, no obstante, no están en los filósofos de la Ilustración (pese a que inicialmente la admiraran e imitaran), sino en comentaristas y observadores de la sociedad europea, como el estadista nativo americano (hurón-wyandot) Kondiaronk, de quien aprenderemos mucho.

Revisitar la que denominaremos «crítica indígena» significa aceptar seriamente contribuciones al pensamiento social procedentes de fuera del canon europeo, y en especial de aquellos pueblos indígenas que los filósofos occidentales se empeñaban en caracterizar bien como los ángeles de la historia, bien como los demonios. Ambas posiciones impiden toda posibilidad real de intercambio intelectual o siquiera diálogo: es tan difícil debatir con alguien considerado divino como con alguien considerado diabólico, puesto que todo lo que piense o diga se considerará o bien irrelevante, o bien tremendamente profundo. La mayoría de la gente de la que trataremos en este libro lleva mucho tiempo muerta. Ya no resulta posible tener ninguna conversación con ellos. No obstante, estamos decididos a escribir acerca de la prehistoria como si consistiera en gente con la que uno hubiera sido capaz de hablar cuando estaba viva: gente que no

existe solo como ejemplos, especímenes o muestras, marionetas o juguetes de alguna inexorable ley de la historia.

Existen, ciertamente, tendencias en la historia. Algunas son poderosas: corrientes tan fuertes que resulta muy difícil nadar contra ellas (aunque, en cualquier caso, siempre parece haber alguien que consigue hacerlo). Pero las únicas leyes son las que creamos nosotros. Lo que nos lleva a nuestra segunda objeción.

¿POR QUÉ LAS VERSIONES ROUSSEAUNIANA Y HOBBESIANA DE LA HISTORIA TIENEN GRAVES IMPLICACIONES POLÍTICAS?

No hace falta proporcionar muchos detalles de las implicaciones políticas del modelo hobbesiano. Una de las asunciones de nuestro sistema económico es que los humanos son, por naturaleza, criaturas malvadas y egocéntricas que basan sus decisiones en el cálculo cínico y egoísta en lugar de en el altruismo o la cooperación; en cuyo caso, lo mejor a lo que podemos aspirar es a controles internos y externos más sofisticados para nuestro impulso al parecer innato hacia la acumulación y el engrandecimiento. La historia de Rousseau de cómo la humanidad cayó en la desigualdad desde un estado original de inocencia igualitaria parece más optimista (al menos había algo mejor desde lo que caer), pero hoy en día se emplea sobre todo para convencernos de que, aunque el sistema en el que vivimos es injusto, lo más realista a lo que podemos aspirar es a parchearlo un poco. A este respecto, el término *desigualdad* resulta muy esclarecedor.

Desde el crac financiero de 2008 y los desórdenes que lo siguieron, la cuestión de la desigualdad —y, con ella, la historia a largo plazo de la desigualdad— se ha convertido en un candente tema de debate. Ha surgido algo así como un consenso entre intelectuales e, incluso, parecería que entre las clases políticas, de que la desigualdad social ha escapado a todo control,

y de que la mayoría de los problemas del mundo son consecuencia, de un modo u otro, del abismo cada vez más grande entre los que tienen y los que no. Señalar esto es, en sí, un desafío a las estructuras de poder globales; al mismo tiempo, no obstante, enmarca el tema de un modo que las personas que se benefician de esas estructuras pueden considerar tranquilizador, puesto que implica que nunca será posible ninguna solución profunda al problema.

Al fin y al cabo, imaginemos que enmarcáramos el problema de un modo distinto, como habría podido ser hace cincuenta o cien años: como la concentración de capital, como oligopolio, como poder de clase. Comparada con cualquiera de estas, la palabra *desigualdad* suena como si se hubiera creado expresamente para impulsar soluciones parciales y medias tintas. Es posible imaginar derrocar el capitalismo o quebrar el poder del Estado, pero no queda claro qué significaría siquiera eliminar la desigualdad (¿qué tipo de desigualdad?, ¿de patrimonio?, ¿de oportunidades?, ¿exactamente cuán iguales deben ser las personas para que podamos decir que «hemos eliminado la desigualdad»?). El término *desigualdad* es una manera de enmarcar problemas sociales muy adecuada para una época de reformistas tecnocráticos, que aceptan desde el principio que no hay posibilidad de transformación social real que plantearse siquiera.

Debatir sobre desigualdad permite jugar con los números, discutir sobre el índice de Gini y los umbrales de disfunción, reajustar regímenes impositivos o mecanismos de seguridad social e, incluso, sorprender al público con cifras que demuestran lo mal que están las cosas («¿Te das cuenta? ¡El 1 por ciento más rico de la población posee el 44 por ciento de la riqueza mundial!»), pero también permite hacer todo esto sin enfrentarse a ninguno de los factores que la gente suele objetar a disposiciones sociales tan «desiguales»: por ejemplo, que algunos consiguen convertir su riqueza en poder sobre los demás; que a otras personas se les dice que sus

necesidades no son tan importantes y que sus vidas no tienen valor intrínseco. Esto último, debemos creer, es un efecto inevitable de la desigualdad, y la desigualdad es consecuencia de vivir en una gran sociedad urbana, compleja y tecnológicamente sofisticada. Siempre estará con nosotros, se supone. Es tan solo una cuestión de cuánto.

Hoy en día vivimos un auténtico *boom* de los estudios sobre desigualdad: desde 2011, la desigualdad mundial ha figurado con regularidad como tema estrella de debate en el Foro Económico Mundial de Davos. Existen índices de desigualdad, institutos para el estudio de la desigualdad y un inagotable reguero de publicaciones que intentan proyectar la actual obsesión con la distribución de la propiedad hasta la Edad de Piedra. Incluso ha habido intentos de calcular los niveles de ingresos y los índices de Gini de los cazadores de mamuts del Paleolítico (y ambos arrojan cifras bastante bajas).[1] Es casi como si se sintiera la necesidad de sacar alguna fórmula matemática para justificar la expresión, ya popular en época de Rousseau, de que en tales sociedades «todos eran iguales, porque todos eran igual de pobres».

El efecto último de todas estas teorías acerca de un estado de naturaleza original, de inocencia e igualdad, así como el uso del propio término *desigualdad*, es conseguir que el pesimismo acerca de la condición humana parezca sentido común: el resultado natural de mirarnos a través de la amplia lente de la historia. Aun así, es totalmente posible vivir en una sociedad igualitaria si se es pigmeo o bosquimano del Kalahari. Pero, si quiere crear una sociedad genuinamente igualitaria hoy en día, va a tener que buscar el modo de regresar a pequeñas tribus de recolectores sin propiedades personales de importancia. Dado que una sociedad de recolectores exige una amplia cantidad de terreno, esto implicaría la necesidad de reducir la población en un 99,9 por ciento. De otro modo, lo mejor a lo que podemos aspirar es a ajustar el tamaño de la bota que tendremos siempre sobre el cuello o, quizá, a obtener un poco más de

margen de maniobra para que algunos podamos escapar temporalmente a su presión.

Un primer paso hacia una imagen más precisa y esperanzadora del mundo podría ser abandonar de una vez por todas el Jardín del Edén y abandonar la idea de que durante cientos de miles de años todas las personas del planeta compartían la misma idílica forma de organización social. Por extraño que resulte, a menudo se cree que esto es algo reaccionario. «¿Estás diciendo que en realidad jamás se logró la verdadera igualdad? ¿Que, por lo tanto, es imposible?» Nos parece que estas objeciones son tan contraproducentes como faltas de realismo.

En primer lugar, es muy raro imaginar que durante los 10.000 años (hay quien diría que, más bien, 20.000) durante los cuales se pintaron las paredes en Altamira, nadie —no solo en Altamira, sino en cualquier lugar del planeta— experimentara con formas alternativas de organización social. ¿Cuántas probabilidades hay de que haya sido así? En segundo lugar, ¿no es la capacidad de experimentar con diferentes formas de organización social, en sí misma, parte esencial de lo que nos convierte en humanos, es decir, seres con la capacidad de autocreación, incluso de libertad? La cuestión fundamental en la historia de la humanidad no es nuestro acceso igualitario a recursos materiales (tierra, calorías, medios de producción), si bien estas cosas son, obviamente, importantes, sino nuestra igual capacidad para contribuir a decisiones acerca de cómo vivir juntos. Evidentemente, ejercer esa capacidad implica que debería haber algo importante que decidir, en primer lugar.

Si, como muchos sugieren, el futuro de nuestra especie gira ahora en nuestra capacidad para crear algo diferente (digamos, por ejemplo, un sistema en el que la riqueza no pueda convertirse libremente en poder, o en el que no se les diga a algunas personas que sus necesidades son

irrelevantes, ni que sus vidas carecen de valor), entonces lo que definitivamente importa es si podemos redescubrir las libertades que nos convierten, en primer lugar, en seres humanos. Ya en 1936 el prehistoriador V. Gordon Childe escribió un libro titulado *Man Makes Himself*. Más allá del machismo del título (que se traduce del inglés como «hombre se hace a sí mismo»), ese es el espíritu que queremos invocar. Somos proyectos de autocreación colectiva. ¿Qué tal si nos acercamos así a la historia de la humanidad? ¿Y si tratamos a la gente, desde el principio, como criaturas inteligentes, imaginativas y lúdicas que merecen ser comprendidas como tales? ¿Qué tal si, en lugar de contar una historia acerca de cómo nuestra especie cayó en desgracia desde algún idílico estado de igualdad, nos preguntamos cómo acabamos atrapados en grilletes conceptuales tan pesados que no somos capaces siquiera de imaginar la capacidad de reinventarnos?

UNOS BREVES EJEMPLOS DE POR QUÉ LAS NOCIONES HEREDADAS DE LA AMPLIA EXTENSIÓN DE LA HISTORIA HUMANA SON ERRÓNEAS (O EL ETERNO REGRESO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU)

Cuando nos embarcamos en el proyecto de este libro, nuestra intención era buscar nuevas respuestas a preguntas acerca de los orígenes de la desigualdad social. No tardamos mucho en darnos cuenta de que no se trataba de un enfoque muy bueno. Enmarcar de este modo la historia de la humanidad —que significa, necesariamente, dar por supuesto que la humanidad existió en un estado idílico, y que se puede identificar un punto específico en el que todo empezó a ir mal— hacía casi imposible plantear ninguna de las preguntas que creíamos realmente interesantes. Parecía como si casi todos los demás estuvieran atascados en la misma trampa. Los especialistas rechazaban generalizar. Los pocos que se arriesgaban a

ponerse en la palestra reproducían, de un modo casi invariable, alguna variación de Rousseau.

Pongamos un ejemplo bastante aleatorio de una de esas narraciones generalistas, *Los orígenes del orden político*, de Francis Fukuyama (2011). Esto es lo que dice Fukuyama de lo que, cree, se puede dar por sabiduría aceptada acerca de las primeras sociedades humanas: «En sus etapas iniciales, la organización política de las colectividades humanas es similar al nivel de banda observado en los primates superiores como los chimpancés», que Fukuyama cree que pueden considerarse como «una forma de organización social por defecto». De allí pasa a afirmar que Rousseau tenía básicamente la razón al señalar que el origen de la desigualdad política reside en el desarrollo de la agricultura, dado que las sociedades de cazadores-recolectores (siempre según Fukuyama) no tenían el concepto de propiedad privada ni, por ello mismo, incentivos para marcar un trozo de tierra y decir: «Esto es mío». Las sociedades de bandas de este tipo, sugiere, son «altamente igualitarias». [2]

Jared Diamond, en *El mundo hasta ayer: ¿qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, sugiere que tales grupos o bandas (en las que, cree, los seres humanos vivieron «hasta hace solo 11.000 años») comprendían únicamente «unas pocas decenas de individuos», la mayoría relacionados biológicamente. Estos pequeños grupos tenían una existencia un tanto pobre, «cazando cuanto animal y recolectando cuanta especie vegetal viviese en un acre de bosque». Y sus vidas sociales, dice Diamond, eran envidiablemente sencillas. Se llegaba a decisiones a través de «debates cara a cara», había «escasas posesiones personales» y «sin gobierno centralizado o especialización económica». [3] Diamond llega a la conclusión de que, lamentablemente, el ser humano solo llegó a un grado importante de igualdad social en tales agrupaciones humanas primordiales.

Para Diamond y Fukuyama, como para Rousseau siglos antes, lo que acabó con esa igualdad —en todas partes y para siempre— fue la invención

de la agricultura, y los mayores niveles de población que esta permitió. La agricultura trajo la transición de «bandas» a «tribus». La acumulación de superávit alimentario permitió el crecimiento de la población, que llevó a algunas tribus a desarrollarse en forma de sociedades jerárquicas conocidas como «jefaturas». Fukuyama traza una imagen casi explícitamente bíblica de todo este proceso, como un abandono del Edén: «A medida que pequeñas bandas de seres humanos migraban y se adaptaban a diferentes entornos, comenzaban a salir de su estado de naturaleza y a desarrollar nuevas instituciones sociales».[4] Libraban guerras por recursos. Estas sociedades, adolescentes y desgarbadas, iban claramente por mal camino.

Era el momento de crecer y designar algún líder. Comenzaron a surgir jerarquías. No tenía sentido resistir, dado que la jerarquía —según Diamond y Fukuyama— es inevitable desde el momento en el que los humanos adoptan formas de organización grandes y complejas. Incluso cuando los nuevos líderes comenzaron a actuar mal —esquilmando el excedente agrícola para impulsar a sus lacayos y familiares; haciendo que su estatus fuera permanente y hereditario; coleccionando cabezas como trofeo y harenes de esclavas; arrancando los corazones de sus rivales con puñales de obsidiana— ya no había marcha atrás. En poco tiempo los jefes habían conseguido convencer a los demás de que se debían referir a ellos como «reyes», incluso «emperadores». Como Diamond nos explica pacientemente:

> Las grandes poblaciones no pueden funcionar sin líderes que tomen las decisiones, sin ejecutivas que las pongan en práctica y sin burócratas que administren las resoluciones y leyes. Por desgracia para los lectores que sean anarquistas y sueñen con vivir sin un gobierno de Estado, estos son los motivos por los que sus sueños son poco realistas: tendrán que encontrar una pequeña banda o tribu que los acepte, donde nadie sea un desconocido, y donde reyes, presidentes y burócratas sean innecesarios.[5]

Una conclusión terrible, no solo para los anarquistas, sino para cualquiera que alguna vez se haya preguntado si hay una alternativa viable al actual *statu quo*. Aun así, lo realmente digno de señalar es que, pese a su

tono de seguridad, esta clase de frases no está respaldada por ningún tipo de prueba científica. Como pronto descubriremos, sencillamente no hay razones para creer que los grupos pequeños tengan más probabilidades de ser igualitarios ni, en el otro sentido, que los grupos grandes tengan necesariamente que tener reyes, presidentes o siquiera burocracias. Frases como esta no son sino prejuicios disfrazados de hechos, o incluso de leyes de la historia. [6]

DE LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Como decíamos, se trata todo de la constante repetición de una historia contada por primera vez por Rousseau en 1754. Muchos eruditos de hoy en día afirmarán que la visión de Rousseau se ha demostrado correcta. Si es así, se trata de una coincidencia extraordinaria, pues el propio Rousseau no afirmó jamás que el inocente estado de naturaleza hubiera existido. Más bien al contrario, insistía en que estaba practicando un experimento mental: «No hay que tomar por verdades históricas las investigaciones que puedan emprenderse sobre este asunto, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para demostrar su verdadero origen...». [7]

El retrato que hace Rousseau del estado de naturaleza y de su derrocamiento por la agricultura no pretendía ser la base de una serie de fases evolutivas, como aquellas planteadas por filósofos escoceses como Smith, Ferguson o Millar (y, posteriormente, Lewis Henry Morgan) con sus referencias al salvajismo y la barbarie. Rousseau no imaginó nunca estos diferentes estados de la existencia como niveles de desarrollo social y moral correspondientes a cambios históricos de modelos de producción: recolección, pastoralismo, agricultura, industria. Más bien, lo que Rousseau presentaba era una parábola, el intento de explorar una paradoja

fundamental de la política humana: ¿cómo es que nuestro impulso natural hacia la libertad nos lleva, una y otra vez, a una «espontánea marcha hacia la desigualdad»? [8]

Describiendo cómo la invención de la agricultura lleva a la propiedad privada, y cómo esta lleva a la necesidad de un gobierno civil que la proteja, Rousseau expone: «Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar su libertad, pues, con bastante inteligencia para comprender las ventajas de una institución política, carecían de la experiencia necesaria para prevenir sus peligros». [9] Su estado de naturaleza imaginario se invocaba, sobre todo, para ilustrar su argumentación. Cierto es que no inventó el concepto: como recurso retórico, el estado de naturaleza se llevaba usando en la filosofía europea desde hacía un siglo. Ampliamente empleado por los teóricos del Derecho natural, permitía a todo pensador interesado en los orígenes del gobierno (es decir, Locke, Grocio, etcétera) jugar a ser Dios, y acabar con su propia versión de la condición original humana como trampolín para la especulación.

Hobbes hacía en gran manera lo mismo cuando escribía en *Leviatán* que el estado primordial de la sociedad humana tenía que haber sido, necesariamente, uno de *bellum omnia contra omnes*, de guerra de todos contra todos, que solo podía superarse mediante la creación de un poder soberano absoluto. No estaba diciendo que había habido realmente una época en la que todo el mundo vivía en ese estado primordial. Hay quien sospecha que el estado de guerra de Hobbes era una alegoría de su Inglaterra, sumida en la guerra civil a mediados del siglo XVII, algo que había hecho que su autor se exiliase en París. Sea como sea, lo más cerca que estuvo Hobbes de sugerir que este estado había sido real fue cuando señaló que las únicas personas que no se encontraban bajo la autoridad definitiva de los monarcas eran los propios monarcas, y siempre parecían estar en guerra unos contra otros.

Pese a todo esto, muchos escritores modernos tratan el *Leviatán* del mismo modo en que otros tratan el *Discurso* de Rousseau: como si estuviera sentando las bases de un estudio evolutivo de la historia; y aunque ambos parten de sitios completamente diferentes, el resultado es bastante similar. [10]

«Cuando se trata de violencia entre pueblos previos a la aparición del Estado —escribe el psicólogo Steven Pinker—, Hobbes y Rousseau hablaban sin fundamento: ninguno de los dos sabía nada de la vida antes de la civilización.» A este respecto, Pinker tiene toda la razón. Pero acto seguido nos pide que creamos que Hobbes, que escribía en 1651, de algún modo (sin fundamento) llegó a averiguar lo correcto y expuso un análisis de la violencia y sus causas en la historia humana «tan bueno como cualquier análisis actual». [11] Este sería un veredicto sorprendente —por no decir condenatorio— acerca de siglos de investigación empírica, de ser cierto. Como veremos, no lo es ni por asomo. [12]

Podemos tomar a Pinker como ejemplo perfecto del moderno hobbesiano. En su obra magna, *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones* (2012), y obras posteriores como *En defensa de la Ilustración: por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso* (2018) sostiene que hoy en día vivimos en un mundo que es, en términos generales, mucho menos violento y cruel que nada que nuestros ancestros hayan experimentado. [13]

Ahora bien: esto puede parecer contraintuitivo a cualquiera que pase algún tiempo viendo las noticias, por no hablar de quien sepa algo de la historia del siglo XX. Pinker, sin embargo, confía en que un análisis estadístico objetivo, sin sentimentalismos, nos demostrará que vivimos en una época de paz y seguridad sin precedentes. Y esto, sugiere, es la consecuencia lógica de vivir en estados soberanos, cada uno de ellos con el

monopolio del uso de la violencia dentro de sus fronteras, en oposición a las «sociedades anárquicas» (como él las llama) de nuestro pasado evolutivo profundo, en las que la vida era, para la mayoría de la gente, «asquerosa, bruta y corta».

Dado que, como a Hobbes, a Pinker le interesan los orígenes del Estado, su punto de inflexión clave no es el surgimiento de la agricultura, sino el de las ciudades. «Los arqueólogos —dice— nos dicen que los humanos vivieron en un estado de anarquía hasta el surgimiento de la civilización, hace unos cinco mil años, cuando agricultores sedentarios se unieron en las ciudades y estados y desarrollaron los primeros gobiernos.» [14] Lo que sigue es, por decirlo claramente, un moderno psicólogo improvisando sobre la marcha. Uno esperaría, de un serio partidario de la ciencia, que enfocase el tema de un modo científico, a través de una amplia muestra de pruebas... pero ese parece ser el enfoque que Pinker, justamente, halla poco interesante. En lugar de ello se apoya en anécdotas, imágenes y descubrimientos individuales sensacionalistas, como el hallazgo, que generó tantos titulares, de «Ötzi, el hombre del hielo del Tirol».

«¿Qué pasaba con los antiguos que no podían dejarnos un cadáver interesante sin recurrir a la violencia?», dice Pinker en un momento. Esta pregunta tiene una respuesta obvia: depende de lo que se considere un cadáver interesante, en primer lugar. Sí, hace poco más de 5.000 años alguien que atravesaba los Alpes abandonó el mundo de los vivos con una flecha clavada en un costado; pero no hay razones especiales para tratar Ötzi como un representante típico de la condición natural de la humanidad, excepto, tal vez, que le va de perlas a la argumentación de Pinker. Pero si de lo que se trata es de escoger los ejemplos a dedo, podríamos haber escogido el muy anterior enterramiento conocido como Romito 2 (por la gruta calabresa en la que se lo encontró). Dediquemos un momento a reflexionar sobre qué habría supuesto que lo hiciéramos.

Romito 2 es el enterramiento, de 10.000 años de antigüedad, de un hombre con una rara enfermedad hereditaria (displasia acromesomélica): un tipo especialmente grave de enanismo, que en vida lo habría convertido en una anomalía en su comunidad, en alguien incapaz de participar en la caza de gran altitud necesaria para su supervivencia. Los estudios de su patología demuestran que, pese a niveles generalmente malos de salud y de nutrición, su comunidad de cazadores-recolectores se preocupó de apoyar a este individuo durante su infancia y vida adulta, dándole la misma proporción de carne que a todos los demás, y concediéndole, finalmente, un entierro cuidado y resguardado. [15]

Romito 2 no constituye un caso aislado. Cuando los arqueólogos se dedican a hacer valoraciones equilibradas de los entierros de cazadores-recolectores del Paleolítico, hallan altas frecuencias de minusvalías debidas a problemas de salud, pero, sorprendentemente, también de altos niveles de cuidados hasta la muerte (y más allá, dado que algunos de estos funerales son especialmente lujosos). [16] Si queríamos llegar a una conclusión acerca de qué forma tomaban originalmente las sociedades humanas basándonos en frecuencias estadísticas de los indicadores de salud procedentes de enterramientos antiguos, deberíamos llegar a exactamente la posición opuesta a Hobbes (y Pinker): inicialmente, podríamos sostener, la nuestra era una especie que cuidaba y amaba, y no había necesidad alguna de que la vida fuera asquerosa, bruta ni corta.

No estamos sugiriendo que vayamos a hacerlo. Hay razones para creer que durante el Paleolítico se enterraba tan solo a individuos muy señalados. Únicamente queríamos mostrar lo fácil que sería jugar al mismo juego en la otra dirección: fácil, pero sinceramente poco ilustrado. [17] Cuando comenzamos a enfrentarnos a las pruebas reales, nos damos cuenta de que las realidades de la vida social humana primitiva eran mucho más complejas, y mucho más interesantes, que lo que ningún teórico moderno del estado de naturaleza sea capaz de imaginar.

Cuando se trata de escoger casos clínicos antropológicos y hacerlos pasar por representativos de nuestros «ancestros contemporáneos» —es decir, modelos de cómo habrían sido los humanos en un estado de naturaleza—, los partidarios de la tradición de Rousseau suelen preferir recolectores africanos como los hadzas, los pigmeos o los !Kung. Los partidarios de Hobbes suelen escoger a los yanomami.

Los yanomami son una población indígena que vive en gran parte del cultivo de plátanos y mandioca en la selva amazónica, su hogar tradicional, en la frontera entre Venezuela meridional y Brasil septentrional. Desde los años setenta, se ha señalado a los yanomami como los clásicos salvajes violentos: «el pueblo feroz», como los llamara su más célebre etnógrafo, Napoleon Chagnon. Esto parece decididamente injusto para con los yanomami, dado que, como muestran las estadísticas, no son especialmente violentos: en comparación con otros grupos amazónicos, sus tasas de homicidios se sitúan en la media baja.[18] Una vez más, sin embargo, las estadísticas reales parecen importar menos que la disponibilidad de anécdotas o imágenes dramáticas. La razón por la que los yanomami son tan famosos y poseen una reputación tan pintoresca tiene todo que ver con el propio Chagnon: su libro de 1968, *Yanomamö: The Fierce People*, que vendió millones de ejemplares, y una serie de películas, como *The Ax Fight*, en la que ofrecía a los espectadores un breve vistazo a la guerra tribal. Esto convirtió a Chagnon durante un tiempo en el antropólogo más famoso del mundo, y a los yanomami, en el proceso, en un notable estudio clínico de la violencia primitiva, estableciendo su importancia científica en el emergente campo de la sociobiología.

Deberíamos ser justos con Chagnon (no todo el mundo lo es). Nunca dijo que se debía tratar a los yanomami como a fósiles vivientes de la Edad de Piedra; a decir verdad, señaló que, obviamente, no lo eran. Al mismo

tiempo, y de un modo inusual para un antropólogo, tendió a definirlos principalmente en términos de aquello de lo que carecían (por ejemplo, lenguaje escrito, fuerza policial, un cuerpo judicial formal) en lugar de por los rasgos positivos de su cultura, lo que tiene más o menos el mismo efecto que el de pintarlos como los típicos primitivos. [19] El argumento principal de Chagnon era que los varones yanomami llegan a la plena madurez y, con ella, a sus ventajas reproductivas y culturales matando a otros hombres adultos; y que esta retroalimentación entre violencia y adecuación biológica —en general, representativa de la primitiva condición humana— podría haber tenido consecuencias evolutivas para nuestra especie como un todo. [20]

No se trata de una gran suposición: es gigantesca. Otros antropólogos comenzaron a bombardearlo a preguntas, no todas ellas amistosas. [21] Se lo acusó de conducta poco profesional (la mayoría de las veces en relación con sus estándares éticos en la investigación de campo) y todo el mundo escogió un bando. Algunas de las acusaciones parecerían carecer de fundamento, pero la retórica de los partidarios de Chagnon subió tanto de tono que, como expuso otro célebre antropólogo, Clifford Geertz, no solo lo auparon a epítome de antropología rigurosa y científica, sino que se insultó a todos aquellos que lo cuestionaban, o a su darwinismo social, llamándolos marxistas, mentirosos, antropólogos culturales de la izquierda académica, ayatolás y blandengues políticamente correctos. Incluso hoy en día no hay modo más fácil de hacer que los antropólogos comiencen a acusarse de extremistas que sacar a colación el nombre de Napoleon Chagnon. [22]

El argumento importante aquí es que, como pueblo sin Estado, se supone que los yanomami deben ejemplificar lo que Pinker denomina «la trampa hobbesiana», por la que los individuos de sociedades tribales se ven inmersos en ciclos repetitivos de pillaje y guerra, viven vidas precarias y en tensión, siempre a un paso de la muerte violenta representada en la punta de una lanza o el vengativo extremo de un garrote. Este, nos dice Pinker, es el

tipo de terrible destino que nos depara la evolución. Tan solo hemos escapado de él gracias a nuestra disposición a colocarnos bajo la protección de las naciones-estado, los tribunales y las fuerzas policiales; y gracias a adoptar las virtudes del debate razonado y el autocontrol que Pinker ve como herencia exclusiva del «proceso civilizador» europeo que produjo la Ilustración (dicho de otro modo, de no ser por Voltaire y la policía, los hachazos de la discusión acerca de los hallazgos de Chagnon habrían sido literales, y no una metáfora).

Esta argumentación presenta numerosos problemas. Comenzaremos por el más obvio. La idea de que nuestros actuales ideales de libertad, igualdad y democracia son de algún modo productos de la «tradición occidental» habría sin duda sorprendido tremendamente a alguien como Voltaire. Los pensadores ilustrados que propugnaban tales ideales a menudo los ponían en boca de extranjeros, e incluso de «salvajes» como los yanomami. Esto no resulta sorprendente, por cuanto es casi imposible hallar un solo autor en la tradición occidental, de Platón a Marco Aurelio, y de este a Erasmo, que no haya dejado clara su oposición a tales ideas. Puede que la palabra *democracia* se haya inventado en Europa (a duras penas, puesto que Grecia, en aquella época, estaba más vinculada al norte de África y a Oriente Próximo que a, por decir algo, Inglaterra), pero es casi imposible hallar un solo autor europeo previo al siglo XIX que sugiera que podía ser algo más que una forma de gobierno terrible. [23]

Por razones obvias, quienes se encuentran más a la derecha del espectro político tienden a preferir la posición de Hobbes; y quienes se inclinan hacia la izquierda suelen preferir la de Rousseau. Pinker se coloca a sí mismo como un centrista radical, y condena lo que él llama extremistas de ambos lados. Pero ¿por qué, entonces, insiste en que todas las formas importantes de progreso humano anteriores al siglo XX se pueden atribuir solamente al grupo de humanos que se autodenomina «la raza blanca» (y que ahora, por norma general, emplea el sinónimo más aceptado de «la

civilización occidental»)? Sencillamente no hay razón alguna para hacerlo. Sería igual de fácil (en realidad, incluso más fácil) identificar cosas que interpretar como inspiración del racionalismo, la legalidad, la democracia deliberativa, etcétera, por todo el mundo, y solo entonces contar la historia de cómo acabaron conglomerándose en el actual sistema mundial. [24]

Insistir, en cambio, en que todo lo bueno procede exclusivamente de Europa permite que la propia obra pueda leerse como una apología retroactiva del genocidio, dado que (aparentemente, para Pinker) la trata de esclavos, las violaciones, los asesinatos en masa y la destrucción de civilizaciones enteras —infligidas al resto del mundo por las potencias europeas— es tan solo otro ejemplo de los seres humanos comportándose como lo han hecho siempre; no es, de ningún modo, inusual. Lo realmente importante, según esta argumentación, es que hizo posible la diseminación de lo que él cree «nociones puramente europeas» de libertad, igualdad ante la ley y derechos humanos entre los supervivientes.

Por desagradable que haya sido el pasado, nos explica Pinker, tenemos razones para ser optimistas, incluso felices, con respecto al camino general que ha tomado nuestra especie. Es cierto, admite, hay aún espacio para trabajar mucho en áreas como la reducción de la pobreza, la desigualdad de ingresos o incluso la paz y la seguridad, pero en un balance general —y en relación con la gente que hay en el mundo hoy en día— lo que tenemos en la actualidad es una espectacular mejora con respecto a cualquier cosa que nuestra especie haya conseguido en su historia (a menos que uno sea negro o viva en Siria, por ejemplo). Para Pinker, la vida moderna es en casi todo superior a lo que hubo antes; y aquí saca a relucir elaboradas estadísticas que pretenden demostrar cómo todos los días, en absolutamente todo —sanidad, seguridad, educación, confort y cualquier otro parámetro imaginable— todo mejora constantemente.

Es difícil discutir los números, pero, como cualquier estadístico dirá, las estadísticas son tan buenas como las premisas sobre las que se basan. ¿Ha

mejorado realmente «la civilización occidental» la vida de todo el mundo? Al final todo se resume en cómo medir la felicidad humana, algo que es notablemente difícil de hacer. El único modo realmente fiable que se ha descubierto para determinar si un modo de vida es más satisfactorio, edificante, feliz o preferible por cualquier otra razón a otro es permitir que las personas experimenten ambos, darles a elegir y observar qué hacen. Por ejemplo, si Pinker tiene razón, toda persona en su sano juicio que tuviera que escoger entre (a) el violento caos y abyecta pobreza de la fase «tribal» del desarrollo humano y (b) la relativa seguridad y prosperidad de la civilización occidental, no dudaría en saltar hacia la seguridad. [25]

Pero en este caso hay datos empíricos, y sugieren que las conclusiones de Pinker son muy erróneas.

A lo largo de los últimos siglos ha habido numerosas ocasiones en las que los individuos se han hallado en la posición de tener que hacer exactamente esa elección... y casi nunca han tomado la decisión que Pinker habría predicho. Algunos de estos individuos nos han dejado explicaciones claras y racionales de por qué tomaron las decisiones que tomaron. Pongamos por ejemplo el caso de Helena Valero, una mujer brasileña nacida en una familia de ascendencia española, que Pinker describe como «una chica blanca» secuestrada por los yanomami en 1932, mientras viajaba con sus padres por el remoto río Dimití.

A lo largo de dos décadas, Valero vivió con diversas familias yanomami, se casó dos veces y alcanzó una posición de cierta importancia en su comunidad. Pinker cita brevemente la narración que Valero hizo de su vida, en la que describe la brutalidad de un ataque yanomami. [26] Lo que olvida mencionar es que, en 1956, ella abandonó a los yanomami para buscar a su familia biológica y vivir nuevamente en la «civilización occidental», solo para pasar hambre y hallarse constantemente sola y rechazada. Tras un

tiempo, y con la capacidad para tomar una decisión plenamente consciente, Helena Valero decidió que prefería la vida con los yanomami, y regresó a vivir con ellos. [27]

Su historia no es de ningún modo una rareza. La historia colonial de Norteamérica y Sudamérica está llena de narraciones de colonos, capturados o adoptados por sociedades indígenas, a los que se daba la capacidad de elegir dónde deseaban vivir y escogían invariablemente a estas últimas. [28] Esto se aplicaba incluso a niños secuestrados. Enfrentados a sus padres biológicos, la mayoría huía con sus padres adoptivos en busca de protección. [29] En contraste con esto, los amerindios incorporados a la sociedad europea por adopción o por matrimonio, incluidos aquellos que, como la desafortunada Helena Valero, disponían de considerable riqueza y formación, hacían de modo casi invariable lo opuesto: o bien escapaban a la primera oportunidad que tenían, o bien —tras haber intentado encajar, y fracasar— regresaban a la sociedad indígena para vivir sus últimos años en ella.

Entre los comentarios más elocuentes acerca de este fenómeno se encuentra una carta de Benjamin Franklin a un amigo:

> Cuando un niño indio ha crecido entre nosotros, aprendido nuestra lengua y se ha habituado a nuestras costumbres, pero después va a ver a sus parientes y hace un paseo indio junto a ellos, no habrá manera de convencerlo de que vuelva; y es evidente que esto es natural para ellos no por el mero hecho de ser indios, sino por ser hombres; que cuando las personas blancas del sexo que fueren han sido prisioneros de los indios en su juventud y han vivido un tiempo con ellos, a pesar de ser rescatados por sus amigos y tratados con toda clase de atenciones para convencerlos de permanecer entre los ingleses, en poco tiempo acaban asqueados con nuestra forma de vida y con el cuidado y las molestias necesarias para mantenerla, y aprovechan la primera oportunidad para escapar de nuevo a los bosques, de donde no hay manera de recuperarlos. Recuerdo haber oído de un caso en el que la persona poseía una buena casa; pero tras hallar que eran necesarios ciertos trámites para mantenerla, se la cedió a su hermano menor y se quedó solo con un fusil y una manta, que se llevó con él a su regreso a lo salvaje. [30] [31]

Muchos de quienes se veían envueltos en estas competiciones entre civilizaciones, si las podemos llamar así, pudieron ofrecer razones claras por las que tomaron la decisión de quedarse con sus captores. Algunos

subrayaban las virtudes de la libertad que habían hallado en las sociedades de nativos americanos —incluida la libertad sexual— pero también libertad con respecto a la expectativa de constante trabajo en pos de tierra y riquezas.[32] Otros señalaron el rechazo de los «indios» a permitir que nadie caiga en un estado de pobreza, hambre o miseria. No era tanto que temiesen la pobreza como que parecía que consideraban que la vida era infinitamente más agradable en una sociedad en la que nadie estaba en una posición de abyecta miseria, quizá del mismo modo en que Oscar Wilde había declarado ser un partidario del socialismo porque no le gustaba tener que ver gente pobre ni escuchar sus historias. A todo aquel que haya crecido en una ciudad llena de vagabundos y sintechos —y esos somos, lamentablemente, todos nosotros— le resulta sorprendente descubrir que todo eso no es inevitable en absoluto.

Otros señalaban la facilidad con la que los extranjeros raptados por familias «indias» eran aceptados y lograban posiciones prominentes en sus comunidades adoptivas, convirtiéndose en miembros de las casas más importantes e incluso en jefes.[33] Los propagandistas de la sociedad occidental hablan incesantemente de igualdad de oportunidades; estas parecen haber sido sociedades en las que realmente existió. No obstante, las razones más esgrimidas tenían que ver, de lejos, con la intensidad de los vínculos sociales experimentados en las sociedades de nativos americanos: las cualidades de amor y cuidados recíprocos, y, sobre todo, de felicidad compartida, que les resultaba imposible replicar en entornos de europeos. *Seguridad* tiene muchas acepciones y formas. Hay seguridad en saber que uno tiene una probabilidad más pequeña de recibir un flechazo. Y está la seguridad que proporciona saber que hay gente en el mundo a la que le importará mucho si eso sucede.

Todo esto da la sensación de que la vida entre los indígenas era, por decirlo de un modo un tanto crudo, mucho más interesante que la vida en una ciudad «occidental», especialmente en tanto que esta última implicaba largas horas de actividades monótonas, repetitivas y conceptualmente vacías. Que nos resulte difícil imaginar de qué modo una vida alternativa pudiera ser incesantemente atractiva e interesante es más un reflejo de los límites de nuestra imaginación que de esa vida en sí.

Uno de los aspectos más perniciosos de las narrativas históricas estándares es precisamente que lo disecan todo, que reducen las personas a estereotipos de cartón, simplifican los temas (¿somos inherentemente egoístas y violentos, o amables y cooperativos por nacimiento?) de modos que minan, y posiblemente incluso destruyen, nuestro sentido de la posibilidad humana. Los «nobles» salvajes son, en definitiva, tan aburridos como los brutales; para ser más precisos, nunca existieron. Helena Valero era inflexible a este respecto. Los yanomami, insistía, no eran demonios, pero tampoco ángeles. Eran humanos, como todos nosotros.

En este punto, no obstante, creemos necesario hacer una aclaración: la teoría social, siempre, por necesidad, implica un poco de simplificación. Por ejemplo, de toda acción humana se puede afirmar que posee un aspecto político, un aspecto económico, un aspecto psicosexual, etcétera. La teoría sexual es, en gran modo, un juego de simulaciones en el que pretendemos, por mor del debate, que solo sucede una cosa: básicamente reducimos todo a una caricatura para poder detectar patrones que de otro modo serían invisibles. En consecuencia, todo auténtico progreso en las ciencias sociales se ha basado en el valor para decir cosas que son, en un análisis final, ligeramente ridículas: las obras de Karl Marx, Sigmund Freud o Claude Lévi-Strauss son tan solo ejemplos especialmente notables de ello. Es

necesario simplificar el mundo para descubrir algo nuevo acerca de él. El problema aparece cuando, mucho tiempo después del descubrimiento, la gente sigue simplificando.

Hobbes y Rousseau decían a sus coetáneos cosas que resultaban sorprendentes y profundas, cosas que abrían una nueva puerta a la imaginación. Hoy en día sus ideas se han convertido en un sentido común ya agotado. No hay nada en ellas que justifique la continuada simplificación de los asuntos humanos. Si los científicos sociales de hoy en día reducen las generaciones del pasado a caricaturas simplistas y bidimensionales no es tanto para mostrarnos algo original como porque creen que, como científicos sociales, eso es lo que se espera de ellos para parecer científicos. El resultado es que empobrecen la historia y, en consecuencia, empobrecen nuestra idea de lo que es posible. Acabemos esta introducción con un ejemplo ilustrativo antes de pasar al núcleo de la cuestión.

Desde Adam Smith, quienes intentan demostrar que las modernas formas de mercado competitivo tienen su raíz en la naturaleza humana han señalado a la existencia de lo que llaman «intercambio primitivo». Tenemos pruebas de que ya hace miles de años algunos objetos —sobre todo piedras preciosas, conchas y otros objetos decorativos— recorrían enormes distancias. A menudo eran el mismo tipo de objetos que los antropólogos hallaban empleados como «monedas primitivas» por todo el mundo. Evidentemente, esto debe significar que el capitalismo, de un modo u otro, ha existido desde siempre, ¿verdad?

Se trata de una lógica perfectamente circular. Si objetos preciosos recorrían enormes distancias, era evidencia de «intercambio»; y, si había intercambio, debía haber tomado alguna forma comercial. Por lo tanto, el que, por poner un ejemplo, ámbar del Báltico de hace 3.000 años acabara en el Mediterráneo o que conchas del golfo de México acabaran en Ohio

demuestra que estamos ante alguna forma aún embrionaria de mercado. Por lo tanto, los mercados son universales. Etcétera.

Lo único que están diciendo todos esos autores es que no son capaces, personalmente, de imaginar ninguna otra razón para que esos objetos recorran tanta distancia. Pero la falta de imaginación no es, en sí, un argumento. Es casi como si todos estos escritores tuviesen miedo de sugerir cualquier cosa que sonase original, o como si, en el caso de hacerlo, se sintieran obligados a usar un lenguaje que sonase vagamente científico («esferas de interacción transregionales», «redes multiescalares de intercambio») para evitar tener que especular acerca de qué debían de ser esas cosas. En realidad, la antropología proporciona un sinfín de ejemplos de cómo objetos valiosos podían recorrer enormes distancias en ausencia de nada que se acerque siquiera remotamente a una economía de mercado.

El texto fundacional de la etnografía del siglo XX, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, de Bronisław Malinowski (1922), describe cómo en la cadena del Kula, en las islas de los massim, frente a Papúa Nueva Guinea, los hombres se embarcaban en peligrosas expediciones atravesando el océano en canoas de alta mar tan solo para intercambiar preciosos collares y brazaletes de concha familiares por otros similares (los más importantes poseen nombre propio y su historia de dueños previos) únicamente para poseerlos por un breve periodo y luego pasarlos a una expedición diferente procedente de otras islas. De este modo los objetos familiares circulan eternamente por las islas, cruzando cientos de millas marítimas, los brazaletes en una dirección y los collares, en la opuesta. Para un extranjero, carece de sentido. Para los hombres de los massim es la aventura definitiva, y nada podía ser más importante que diseminar el propio nombre, de este modo, a lugares que uno jamás ha visto.

¿Es esto «comercio»? Probablemente, pero lleva al extremo nuestra comprensión habitual de lo que significa el término. Existe, de hecho, una abundante literatura etnográfica acerca de cómo opera el intercambio a

larga distancia en sociedades sin mercados. Hay trueque; grupos diferentes se especializan —unos son famosos por su peletería; otros ofrecen sal; en un tercero, todas las mujeres son alfareras— para adquirir cosas que no pueden producir por su cuenta; en ocasiones un grupo se especializa en el oficio mismo de trasladar personas y cosas. Sin embargo, a menudo hallamos este tipo de redes regionales en gran parte para crear relaciones mutuas amistosas, o como excusa para visitarse unos a otros cada cierto tiempo;[34] hay numerosas otras posibilidades que no parecen en absoluto comercio.

Enumeremos solo algunas, todas ellas extraídas de literatura sobre Norteamérica, para ofrecer una muestra de lo que puede estar sucediendo realmente cuando la gente habla de «esferas de interacción a larga distancia» en el pasado humano:

1. SUEÑOS O VISIONES DE AVENTURAS: entre los pueblos de lengua iroquesa de los siglos XVI y XVII se consideraba muy importante hacer literalmente realidad los propios sueños. Muchos observadores europeos se maravillaban de que los indios estuvieran dispuestos a viajar durante días para traer determinado objeto, trofeo, cristal o incluso un animal, como un perro, que habían soñado que adquirían. Cualquiera que soñara con la posesión de un vecino (una tetera, un adorno, una máscara...) podía pedirla; en consecuencia, tales objetos a menudo iban viajando gradualmente de ciudad en ciudad. En las Grandes Llanuras, las decisiones de viajar largas distancias en busca de objetos exóticos o raros podía formar parte de visiones de búsquedas.[35]
2. SANADORES Y ESPECTÁCULOS AMBULANTES: en 1528, cuando un español llamado Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, tras un naufragio, se abrió camino desde Florida, a través de lo que hoy en día es Texas, hasta México, halló que podía pasar con facilidad entre aldeas (incluso entre

aldeas en guerra entre sí) si ofrecía sus servicios como mago y sanador. En gran parte de Norteamérica, los sanadores ofrecían también espectáculo, y solían contar a menudo con notables séquitos. Quienes creían que la representación había salvado su vida solían ofrecer todas sus posesiones materiales, que se dividían entre la *troupe*.[36] De este modo, había objetos valiosos que viajaban largas distancias.

3. Apuestas de mujeres: en muchas sociedades indígenas de Norteamérica las mujeres eran consumadas jugadoras. Las mujeres de aldeas vecinas solían reunirse para tirar los dados o participar en un juego que se practica con un cuenco y un hueso de cereza, y solían apostarse sus cuentas de concha u otros ornamentos personales. Un arqueólogo versado en literatura etnográfica, Warren DeBoer, calcula que muchas de las conchas y otros objetos exóticos hallados en yacimientos de todo el continente habían acabado allí tras ser apostados y perdidos una y otra vez en partidas de este tipo entre aldeas, a lo largo de periodos de tiempo muy prolongados.[37]

Podríamos multiplicar los ejemplos, pero daremos por supuesto que a estas alturas se comprende la argumentación que proponemos. Cuando hacemos simples suposiciones acerca de lo que otros seres humanos de tiempos y lugares alejados hacían, de un modo generalizado hacemos suposiciones mucho menos interesantes y mucho más monótonas (en definitiva, mucho menos humanas) que lo que probablemente estaba sucediendo.

Acerca de lo que viene

En este libro no solo presentaremos una nueva historia de la humanidad, sino que invitaremos al lector a que se adentre en una nueva ciencia de la historia, una que devuelve a nuestros ancestros toda su humanidad. En lugar de preguntarnos cómo acabamos con esta desigualdad, comenzaremos por preguntarnos cómo es que la desigualdad se ha convertido en un tema tan importante, y desde ahí iremos construyendo gradualmente una nueva narrativa que se corresponda de un modo más fiel con nuestro actual estado de conocimientos. Si los humanos no pasaron el 95 por ciento de su pasado evolutivo en pequeñas bandas de cazadores-recolectores, ¿qué hacían durante todo ese tiempo? Si la agricultura y las ciudades no implicaron una caída en la jerarquía y la dominación, ¿qué implicaron? ¿Qué pasaba realmente en esos periodos que solemos ver previos al surgimiento del «Estado»? Las respuestas son a menudo inesperadas, y sugieren que el curso de la historia humana puede estar menos tallado en piedra y estar, en cambio, más lleno de divertidas posibilidades que lo que damos por supuesto.

En cierto sentido, pues, este libro intenta sencillamente sentar las bases para una nueva historia del mundo, un poco como lo que hizo Gordon Childe en los años treinta cuando inventó expresiones como la Revolución Neolítica o la Revolución Urbana. Como tal, resultará necesariamente desigual e incompleto. Al mismo tiempo, este libro es algo más: una búsqueda de las preguntas adecuadas. Si «¿Cuál es el origen de la desigualdad?» no es la mayor pregunta que deberíamos hacernos con respecto a la historia, ¿cuál debería ser? Como dejan claro las historias de los excautivos que regresaban a los bosques, Rousseau no iba del todo errado. Algo se ha perdido. Tan solo tenía una noción un tanto personal (y, en definitiva, errónea) de qué era. ¿Cómo lo caracterizamos, pues? Y ¿hasta qué punto se ha perdido? ¿Qué implica para las posibilidades de cambio social actual?

Desde hace ya una década, nosotros —los dos autores de este libro— nos hemos visto enzarzados en un prolongado diálogo exactamente acerca de estas preguntas. Esta es la razón que hay detrás de la estructura un tanto inusual del libro, que comienza remontando las raíces históricas de la pregunta («¿Cuál es el origen de la desigualdad?») a una serie de encuentros entre colonos europeos e intelectuales nativos americanos en el siglo XVII. El impacto de estos encuentros en lo que hoy en día llamamos Ilustración, y en nuestras concepciones básicas de la historia humana, es a la vez más sutil y profundo de lo que querríamos aceptar. Volver a ellos, como hemos descubierto, tiene sorprendentes implicaciones con respecto a cómo damos sentido hoy en día al pasado, incluidos los orígenes de la agricultura, la propiedad, las ciudades, la democracia, la esclavitud y la civilización misma. Al final decidimos escribir un libro que reflejase, al menos hasta cierto punto, esa evolución en nuestro propio pensamiento. En esas conversaciones, el momento crucial llegó cuando decidimos apartarnos de pensadores europeos como Rousseau y, en su lugar, considerar perspectivas que derivan de esos pensadores indígenas que en definitiva los inspiraron.

Comencemos, pues, exactamente ahí.

2

Maldita libertad
La crítica indígena y el mito del progreso

Jean-Jacques Rousseau nos dejó una historia de los orígenes de la desigualdad social que se sigue contando y volviendo a contar, en un sinfín de variaciones, hasta la actualidad. Es la historia de la inocencia original de la humanidad, y de su inadvertida despedida del estado de prístina sencillez en un viaje de descubrimiento tecnológico que acabaría garantizándonos tanto nuestra «complejidad» como nuestra esclavitud. ¿De dónde salió esta ambivalente historia de la civilización?

Los historiadores de las ideas nunca han abandonado la teoría histórica del Gran Hombre. A menudo escriben como si todas las ideas importantes de una época determinada pudieran remontarse a un intelectual u otro —sea Platón, Confucio, Adam Smith o Karl Marx— en lugar de ver los escritos de esos autores como intervenciones especialmente brillantes en debates que se daban ya en tabernas, cenas formales o jardines públicos (o, tanto da, salas de conferencias), pero que de otro modo nunca se hubieran escrito. Es un poco como pretender que William Shakespeare inventó la lengua inglesa. En realidad, muchas de las mejores frases de Shakespeare resultaron ser expresiones habituales de la época, que todo hombre o mujer isabelino habría dejado caer en una conversación, y cuyos autores son tan

desconocidos como los de los chistes de «toc, toc», aunque, de no ser por Shakespeare, probablemente se habría perdido su uso y se habrían olvidado hace mucho tiempo.

Todo esto se aplica también a Rousseau. A veces los historiadores de las ideas escriben como si Rousseau en persona hubiese comenzado el debate acerca de la desigualdad social en 1754 con su *Discurso acerca del origen de la desigualdad del hombre*. Lo cierto es que lo escribió para un concurso de ensayo acerca del tema.

EN DONDE DEMOSTRAMOS CÓMO LAS CRÍTICAS AL EUROCENTRISMO PUEDEN SALIR MAL Y ACABAR CONVIRTIENDO A LOS PENSADORES INDÍGENAS EN «TÍTERES DE CALCETÍN»

En marzo de 1754, la sociedad conocida como Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon anunció un concurso nacional de ensayo acerca de la cuestión «¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres? Y ¿está autorizada por el Derecho natural?». Lo que nos gustaría hacer en este capítulo es preguntar: «¿Por qué un grupo de eruditos de la Francia del *Ancien Régime*, en su concurso de ensayo a escala nacional, pensó que esta era una pregunta apropiada?». Al fin y al cabo, la manera en que está formulada la pregunta presupone que la desigualdad tuvo un origen, es decir, que hubo un momento en el que los seres humanos eran iguales, y que entonces algo sucedió que cambió esta situación.

Se trata de un pensamiento bastante sorprendente para un grupo de personas que vive bajo la monarquía absolutista de Luis XV. Al fin y al cabo, no es que hubiera mucha gente en Francia en aquella época que tuviera mucha experiencia personal sobre vivir en una sociedad de iguales. Era esta una cultura en la que casi todos los aspectos de la interacción humana —comer, beber, trabajar o socializar— estaban marcados por un

estricto orden jerárquico y por rituales de deferencia social. Los autores que enviaron sus ensayos a este concurso eran hombres que habían pasado su vida entera atendidos por sirvientes en todas sus necesidades. Vivían gracias a los mecenazgos de duques y arzobispos, y rara vez entraban en un edificio sin conocer el orden de importancia de todos los que había dentro. Rousseau era uno de ellos: un filósofo joven y ambicioso que por aquella época estaba en medio de un elaborado proyecto para conseguir influencia en la corte. Lo más cerca que habría estado personalmente de la igualdad habría sido ver cómo alguien cortaba porciones iguales de tarta en algún cumpleaños. No obstante, en la época todo el mundo se mostraba de acuerdo en que la situación era un tanto antinatural; que no siempre había sido así.

Si deseamos saber por qué sucedía esto, debemos mirar no solo a Francia, sino también al lugar de Francia en un mundo mucho más grande.

La fascinación por la cuestión de la desigualdad social era relativamente nueva en el siglo XVIII, y estaba muy relacionada con el *shock* y la confusión que siguieron a la introducción de Europa en una economía mundial en la que había sido un actor de escasa importancia.

Durante la Edad Media, la mayor parte de las personas de otras partes del mundo que sabía algo acerca del norte de Europa la consideraba una región atrasada, oscura y poco acogedora, llena de fanáticos religiosos que, más allá de ocasionales ataques a sus vecinos (las cruzadas), eran en gran parte irrelevantes para el comercio y la política mundiales.[1] Los intelectuales europeos de la época justo empezaban a redescubrir a Aristóteles y el mundo antiguo, y apenas tenían idea de lo que la gente pensaba y debatía en ningún otro lugar. Todo esto cambió, evidentemente, a finales del siglo XV, cuando flotas portuguesas comenzaron a rodear África y a adentrarse en el océano Índico, y sobre todo, tras la conquista española

de América. De repente, algunos de los reinos europeos más poderosos se hallaron en poder de enormes franjas del planeta, y los intelectuales europeos se vieron expuestos no solo a las civilizaciones de China e India, sino a toda una plétora de ideas sociales, científicas y políticas anteriormente ni siquiera imaginadas. El resultado final de esta inundación de nuevas ideas acabó siendo conocido como la Ilustración.

Por supuesto, esta no es la manera habitual en la que los historiadores de las ideas cuentan esta historia. No solo se nos enseña a pensar en la historia intelectual como en algo producido en gran parte por individuos que escriben grandes libros o tienen grandes pensamientos, sino que se da por supuesto que estos «grandes pensadores» realizan todas estas actividades casi exclusivamente en referencia a los demás. Como consecuencia, incluso en casos en los que los pensadores ilustrados insistían en que habían obtenido sus ideas de fuentes extranjeras (como hizo el filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz cuando urgió a sus compatriotas a adoptar los modelos chinos de administración del Estado), hay una tendencia, por parte de los historiadores contemporáneos, a insistir en que no lo decían en serio; o que cuando decían estar adoptando ideas chinas, persas o de los indígenas norteamericanos, estas no eran realmente chinas, persas o pertenecientes a los indígenas norteamericanos, sino suyas, y ellos tan solo se las atribuían a aquellos pueblos exóticos. [2]

Son afirmaciones notablemente arrogantes: es como si el «pensamiento occidental» (como se lo acabaría conociendo posteriormente) fuese un corpus de ideas monolítico y tan poderoso que resultara inmune a toda posible influencia exterior. Es también incierto, de un modo bastante obvio. Pongamos por ejemplo el caso de Leibniz: a lo largo de los siglos XVIII y XIX, los gobiernos europeos acabaron adoptando la idea de que todo gobierno debería presidir sobre una población de lenguaje y cultura bastante uniformes, a través de un funcionariado burocrático formado en las artes liberales y cuyos miembros hubieran conseguido aprobar exámenes de

paso. Podría parecer sorprendente que lo hicieran, dado que no había habido nada ni remotamente parecido, en ningún periodo de la historia europea anterior. Sin embargo, era casi exactamente el sistema que había existido durante siglos en China.

¿Seguiremos insistiendo en que la defensa de los modelos chinos de administración estatal por parte de Leibniz, sus aliados y seguidores realmente no tuvo nada que ver con que los europeos acabaran adoptando algo que se parece muchísimo, si no más, al modelo chino de administración estatal? Lo realmente inusual en este caso es que Leibniz fuera tan honesto con respecto a sus influencias intelectuales. Durante la época en que vivió, las autoridades eclesiásticas poseían aún un poder enorme en la mayor parte de Europa: todo aquel que sostuviera que algo no cristiano era superior se enfrentaba a posibles acusaciones de ateísmo, un crimen potencialmente castigable con la muerte. [3]

Sucede en gran parte lo mismo con la cuestión de la desigualdad. Si en lugar de preguntarnos «¿Cuáles son los orígenes de la desigualdad?» nos preguntamos «¿Cuáles son los orígenes de la pregunta acerca de los orígenes de la desigualdad?» (en otras palabras, ¿cómo es que en 1754 la Académie de Dijon pensó que era una pregunta adecuada que hacer?), nos vemos de inmediato enfrentados a una larga historia de europeos que debaten entre sí acerca de la naturaleza de sociedades lejanas: en este caso, sobre todo las de los Bosques Orientales de Norteamérica. Es más, muchas de esas conversaciones hacen referencia a discusiones entre europeos y nativos americanos acerca de la naturaleza de la libertad, la igualdad o la racionalidad y la religión revelada: temas, en efecto, que se volverían cruciales para el pensamiento político de la Ilustración.

Muchos de los pensadores más influyentes de la Ilustración, de hecho, atribuyeron algunas de sus ideas al respecto a fuentes nativas americanas, pese a lo cual, y de un modo predecible, los historiadores de las ideas de la actualidad insisten en que no puede ser así. Se había dado por supuesto que

los pueblos indígenas vivían en un universo completamente diferente, incluso una realidad distinta; cuanto dijeran los europeos acerca de ellos debía de ser una proyección, un juego de sombras, fantasías del «noble salvaje» procedentes de la tradición europea. [4]

Como es evidente, estos historiadores enmarcan su posición como una crítica a la arrogancia occidental («¿Cómo puede usted sugerir que los imperialistas genocidas prestaran atención a las sociedades que estaban en proceso de aplastar?»), pero también se la puede percibir como una muestra de arrogancia occidental por derecho propio. No hay la menor discusión con respecto a que comerciantes, misioneros y colonos europeos se enzarzaron en prolongados debates con la gente a la que encontraron en lo que llamaron el Nuevo Mundo, y a menudo vivieron con ellos durante largos periodos de tiempo, incluso si tuvieron parte en su destrucción. También sabemos que muchos de los que vivían en Europa y acabaron adoptando los principios de libertad e igualdad (principios que apenas existían en sus países pocas generaciones atrás) aseguraron que las narraciones de esos encuentros y debates tuvieron un profundo impacto en su pensamiento. Negar toda posibilidad de que tuvieran razón es, en efecto, insistir en que los pueblos indígenas no tuvieron ningún impacto real en la historia. Se trata, a decir verdad, de un modo de infantilizar a los no occidentales: una práctica denunciada por los mismos que la llevan a cabo.

En los últimos años, un número creciente de autores estadounidenses, la mayoría de ellos de ascendencia indígena, han desafiado esas nociones. [5] Aquí vamos a seguir sus huellas. Básicamente vamos a reformular la historia partiendo de la premisa de que todas las partes del debate entre colonos europeos y sus interlocutores indígenas americanos eran adultos y que, al menos en ocasiones, se escuchaban mutuamente. Si hacemos esto, incluso historias ya conocidas adquieren de repente un aspecto muy diferente. En realidad, lo que veremos es que no solo los indígenas americanos (enfrentados a extraños forasteros) fueron elaborando

su propia crítica, sorprendentemente coherente, de las instituciones europeas, sino que esas críticas acabaron siendo tomadas muy en serio en la propia Europa.

No es posible sobrevalorar cuán en serio. Para el público europeo, la crítica indígena tuvo que resultar una sorpresa, una revelación de posibilidades de emancipación humana que, una vez conocida, no podía ignorarse. En efecto, las ideas expresadas en esa crítica acabaron viéndose como una amenaza tan importante al tejido de la sociedad europea que se llegó a crear todo un corpus teórico específicamente para refutarlas. La historia entera que ya hemos explicado —nuestra deficiente metanarración histórica acerca del ambivalente progreso de la civilización humana, en la que las libertades se pierden conforme la sociedad se vuelve más grande y compleja— se inventó en gran medida para neutralizar la amenaza de la crítica indígena.

Lo primero que hay que subrayar es que «el origen de la desigualdad social» no es un problema que hubiera tenido sentido para nadie en la Edad Media: los rangos y las jerarquías eran algo que se daba por supuesto que existía desde el inicio. Incluso en el Jardín del Edén, señalaba el filósofo Tomás de Aquino, Adán era el claro superior de Eva. La «igualdad social» —y, por lo tanto, su opuesto, la desigualdad— era sencillamente un concepto inexistente. Un reciente estudio de literatura medieval, realizado por dos eruditos italianos, no ha hallado pruebas de que los términos en latín *aequalitas* o *inaequalitas*, ni sus equivalentes en inglés, francés, español, alemán o italiano, se usaran, en absoluto, para describir ningún tipo de relaciones sociales antes de la época de Colón. De modo que ni siquiera podemos decir que los pensadores medievales rechazaran la idea de igualdad social: la idea de que pudiera existir, al parecer, ni siquiera parece habérseles ocurrido. [6]

Para ser precisos, los términos *igualdad* y *desigualdad* tan solo comenzaron a cobrar un uso habitual a principios del siglo XVII por influencia de la doctrina del Derecho natural. Y la doctrina del Derecho natural, a su vez, surgió en gran parte en debates acerca de las implicaciones morales y legales de los descubrimientos europeos en el Nuevo Mundo.

Es importante recordar que aventureros españoles como Cortés y Pizarro llevaron a cabo sus conquistas en gran parte sin permiso de las autoridades; hubo intensos debates en España, posteriormente, acerca de si estaba justificada tamaña agresión contra personas que, al fin y al cabo, no suponían amenaza alguna a los europeos.[7] El problema clave era que, a diferencia de los no cristianos del Viejo Continente, de los que se asumía que habían tenido la oportunidad de conocer a Jesús y lo habían rechazado activamente, era bastante evidente que los habitantes del Nuevo Mundo nunca habían sido expuestos a ideas cristianas. De modo que no se los podía clasificar como infieles.

Los conquistadores solían despachar esta cuestión leyendo una declaración en latín que exigía la conversión de todos los indios antes de atacarlos. A los eruditos en Derecho de Salamanca no les impresionaba mucho este recurso. Tampoco hallaron mucha simpatía los intentos de derogar a los habitantes del continente americano como tan totalmente ajenos que ni siquiera entraban del todo en los límites de lo humano. Incluso los caníbales, señalaban los juristas, tenían gobiernos, sociedades y leyes, y eran capaces de construir argumentaciones para defender lo justo de sus (caníbales) disposiciones sociales; por lo tanto, eran claramente humanos, a los que Dios había otorgado los dones del raciocinio.

La pregunta legal y filosófica, pues, era la siguiente: ¿qué derechos tienen los seres humanos solamente en virtud de ser humanos? Es decir: ¿qué derechos se podía decir que poseían naturalmente, incluso si vivían en estado de naturaleza, desconocedores de las enseñanzas de la moderna

filosofía y la religión revelada, y sin leyes codificadas? El tema se debatió acaloradamente. No es necesario que nos extendamos aquí con respecto a la fórmula exacta que los teóricos del Derecho natural emplearon (baste con decir que concedieron que los americanos tenían derechos naturales, pero acabaron, de todos modos, justificando su conquista siempre que el trato posterior no fuese demasiado violento o represivo), pero lo importante, en este contexto, es que abrieron una puerta conceptual. Escritores como Thomas Hobbes, Hugo Grocio o John Locke podían dejar atrás las narraciones bíblicas que todo el mundo usaba y comenzar, en su lugar, con una pregunta como esta: ¿cómo habrían sido los humanos en estado de naturaleza, cuando lo único que tenían era su humanidad?

Cada uno de estos autores llenó el estado de naturaleza con lo que creyó que eran las sociedades más sencillas conocidas en el hemisferio occidental, y llegó así a la conclusión de que el estado original de la humanidad era uno de libertad e igualdad, para bien o para mal (Hobbes, por ejemplo, tenía claro que para mal). Es importante detenernos aquí un momento y considerar por qué llegaron a este veredicto, dado que no se trataba, de ningún modo, de una conclusión evidente ni inevitable.

En primer lugar, y aunque a nosotros nos parezca evidente, el que los teóricos del Derecho natural del siglo XVII se fijaran en sociedades aparentemente sencillas como muestras de épocas primordiales —sociedades como los algonquinos de los Bosques Orientales de Norteamérica, los caribes o las tribus amazónicas, en lugar de civilizaciones urbanas como los aztecas o los incas— no habría resultado tan evidente en la época.

Era poco probable que los primeros autores, enfrentados a una población de moradores de los bosques sin rey y tan solo con herramientas de la Edad de Piedra, los vieran «primordiales». Era más probable que los eruditos del

siglo XVI, como el misionero español José de Acosta, llegaran a la conclusión de que estaban viendo los restos de una antigua civilización, o a refugiados que, en el transcurso de su vagabundeo, hubieran olvidado las artes de la metalurgia y del gobierno civil. Tal conclusión habría sido de sentido común para quienes daban por supuesto que todo el conocimiento realmente importante había sido proporcionado por Dios al principio de los tiempos; que había habido ciudades antes del Diluvio y que veían su propia vida intelectual en gran parte como intentos de recuperar la sabiduría perdida de los antiguos griegos y romanos.

La Historia, en la Europa renacentista de los siglos XV a XVI, no era una historia de progreso. Era, en gran parte, una serie de desastres. La introducción del concepto de estado de naturaleza no dio la vuelta a esto, al menos no de inmediato, pero permitió a los filósofos políticos, tras el siglo XVII, imaginar a las personas libres de los adornos de la civilización como algo más que salvajes degenerados; como una especie de humanidad en crudo. Y esto, a su vez, les permitió hacerse toda una serie de nuevas preguntas acerca de qué significaba ser humano. ¿Qué formas sociales existirían aún entre gentes que no tuvieran formas reconocibles de gobierno o ley? ¿Existiría el matrimonio? ¿Qué formas adoptaría? ¿Tendería el hombre en estado de naturaleza a ser gregario o, por el contrario, las personas tenderían a evitarse mutuamente? ¿Había algo así como una religión natural?

Aun así, la pregunta permanece: ¿cómo es que hacia el siglo XVIII los intelectuales europeos habían acabado fijándose en la idea de la libertad primordial, o sobre todo de la igualdad, hasta tal punto de que parecía totalmente normal plantear la pregunta «cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres»? Esto parece especialmente raro teniendo en cuenta cómo, antes de esa época, la mayoría de la gente no consideraba siquiera posible la igualdad social.

En primer lugar toca hacer una puntualización. Ya en la Edad Media existía cierto igualitarismo popular que salía a la luz durante fiestas populares como el carnaval, las festividades de mayo o Navidad, cuando gran parte de la sociedad disfrutaba de la idea de un mundo al revés en el que el poder y la autoridad eran derrocados o se los ponía en ridículo. A menudo se enmarcaban estas celebraciones como el regreso a una primordial «época de igualdad»: la Era de Cronos o Saturno, o el País de Cucaña. A veces, incluso, se invocaban estos ideales en revueltas populares.

Es cierto que nunca ha quedado claro hasta qué punto ideales igualitarios como esos son un mero efecto colateral de las disposiciones sociales jerárquicas que mandaban durante el resto del año. Nuestra idea de que todo el mundo es igual ante la ley, por ejemplo, se remonta en realidad a la idea de que todo el mundo es igual ante el rey o el emperador: dado que se concede el poder absoluto a un hombre, todos los demás, en comparación, son iguales. De un modo similar, el cristianismo primitivo insistía en que todos los creyentes eran (en cierto sentido definitivo) iguales con relación a Dios, a quien se referían como «el Señor». Como esto demuestra, el poder general bajo el cual los mortales comunes son *de facto* iguales no tiene por qué ser un humano de carne y hueso; una de las ideas detrás de crear un Rey del Carnaval o una Reina de Mayo es que existen para ser derrocados.[8]

También los europeos con conocimientos de literatura clásica estarían familiarizados con especulaciones acerca de antiguos y felices órdenes igualitarios que aparecen en las fuentes grecorromanas; y se podían hallar nociones de igualdad, al menos entre naciones cristianas, en el concepto de *res publica* («lo común») que, una vez más, miraba hacia los precedentes clásicos. Sirva todo esto para decir que un estado de igualdad no era del todo inconcebible para los intelectuales europeos de antes del siglo XVIII. No obstante, tampoco nada de todo ello explica por qué acabaron

suponiendo, casi universalmente, que los seres humanos, desprovistos de civilización, habrían existido en tal estado. Ciertamente había precedentes clásicos para tales ideas, pero también los había para las opuestas.[9] Para encontrar respuestas debemos regresar a los argumentos esgrimidos para establecer que los habitantes del continente americano eran humanos: para afirmar que, no importa lo exóticas o incluso perversas que parecieran sus costumbres, los americanos nativos eran capaces de blandir argumentos lógicos en su defensa.

Lo que vamos a sugerir es que los intelectuales americanos —vamos a emplear el término *americano* como se empleaba en la época, es decir, para referirnos a los indígenas habitantes del hemisferio occidental; y el término *intelectual*, para referirnos a toda persona con el hábito de debatir ideas abstractas— tuvieron un papel en esta revolución conceptual. Resulta muy extraño que se considere esto una idea especialmente radical, pero, entre los historiadores de las ideas de la corriente dominante, se trata, hoy en día, de casi una herejía.

Lo que hace esto particularmente extraño es que nadie niega que muchísimos exploradores, misioneros, comerciantes, colonos y demás europeos que recalaron en costas americanas pasaron años aprendiendo lenguas de los nativos y perfeccionando sus habilidades de conversación con interlocutores del lugar; del mismo modo, muchos indígenas americanos hicieron el esfuerzo de aprender español, inglés, neerlandés o francés. Tampoco negaría, creemos, nadie que alguna vez haya aprendido una lengua totalmente extraña que hacerlo exige un enorme esfuerzo de imaginación, de intentar comprender conceptos realmente desconocidos. Sabemos también que los misioneros solían lanzarse a prolongados debates filosóficos como parte de sus tareas profesionales; muchos otros, en ambos lados, debatieron por simple curiosidad, o porque tenían razones puramente

prácticas para comprender el punto de vista de los otros. Por último, nadie negaría que la literatura de viajes y los relatos de los misioneros —que a menudo contenían sumarios (o incluso extractos) de esos intercambios— eran géneros literarios populares, ávidamente seguidos por los europeos intelectuales. Toda casa de clase media de Ámsterdam o Grenoble habría tenido en sus estanterías, muy probablemente, un ejemplar de las *Relaciones de los jesuitas de Nueva Francia* (como se denominaba por entonces a las colonias francesas de Norteamérica) y una o dos narraciones de viajeros por tierras lejanas. Estos libros eran muy apreciados, en gran parte porque contenían ideas sorprendentes y sin precedentes. [10]

Los historiadores conocen todo esto de sobra. Aun así, una abrumadora mayoría sigue sosteniendo que, pese a que muchos autores europeos afirman explícitamente que están tomando prestadas ideas, argumentos y conceptos de pensadores indígenas, uno no debería tomarse estas afirmaciones en serio. Se supone que se trata de algún tipo de malentendido, mentira o, en el mejor de los casos, una inocente proyección de ideas preexistentes en Europa. Se supone que los intelectuales americanos, cuando aparecen en narraciones europeas, son meros representantes de algún arquetipo occidental de «noble salvaje» o son títeres, empleados como plausibles coartadas de un autor que, de otro modo, se metería en problemas por presentar ideas subversivas (el deísmo, por ejemplo, o el racionalismo materialista, u opiniones heterodoxas sobre el matrimonio). [11]

En efecto, si uno encuentra una argumentación puesta en boca de un «salvaje» en un texto europeo que se asemeje, siquiera remotamente, a algo que se puede hallar en Cicerón o Erasmo, parece que se esté obligado a asumir que ningún «salvaje» podría haberlo dicho, o que es imposible que la conversación, siquiera, haya tenido lugar. [12] Si no más, este hábito es muy cómodo para los estudiantes de literatura occidental, formados en Cicerón y Erasmo, pues de otro modo se verían obligados a aprender algo

acerca de lo que pensaban los pueblos indígenas acerca del mundo y, por encima de todo, de lo que opinaban sobre los europeos.

Nuestra intención es avanzar en la dirección opuesta.

Examinaremos narraciones y diarios de viajes de los primeros misioneros en Nueva Francia —sobre todo la región de los Grandes Lagos —, dado que eran estas las narraciones con las que estaba familiarizado Rousseau, a fin de hacernos una idea de lo que pensaban sus habitantes indígenas acerca de la sociedad francesa, y cómo acabaron pensando de sus propias sociedades como consecuencia. Sostendremos que los nativos americanos desarrollaron una opinión profundamente crítica de las instituciones de sus invasores: una opinión que se centró, en primer lugar, en la falta de libertad de tales instituciones, y solo más tarde, a medida que se familiarizaban con las disposiciones sociales europeas, en la igualdad.

Una de las razones por las que la literatura de misioneros y de viajes se volvió tan popular en Europa fue precisamente porque exponía a sus lectores a este tipo de crítica, a la vez que proporcionaba cierto sentido de posibilidad social: el saber que lo familiar no es el único modo, dado que —como demostraban estos libros— claramente existían sociedades que hacían las cosas de otro. Sugeriremos que hay una razón por la que tantos pensadores claves de la Ilustración insistían en que sus ideales de libertad individual e igualdad política se inspiraban en fuentes y ejemplos nativos americanos: porque era verdad.

EN QUE EXAMINAMOS QUÉ PENSABAN LOS HABITANTES DE NUEVA FRANCIA DE SUS INVASORES EUROPEOS, ESPECIALMENTE POR CUANTO RESPECTA A GENEROSIDAD, SOCIABILIDAD, RIQUEZA MATERIAL, CRIMEN, CASTIGO Y LIBERTAD

La Edad de la Razón fue una época de debate. La Ilustración tenía sus bases en el diálogo; se daba sobre todo en cafés y salones. Muchos textos clásicos de la Ilustración tomaron la forma de diálogos; la mayoría cultivaba un estilo conversacional fácil, transparente, claramente inspirado por el salón (eran los alemanes, en aquella época, los que tendían a escribir en el difícil estilo por el que los intelectuales franceses se han vuelto famosos posteriormente). Apelar a la Razón era, por encima de todo, un estilo de argumentación. Los ideales de la Revolución francesa —libertad, igualdad y fraternidad— tomaron la forma que tomaron en el curso de una larga serie de debates y conversaciones. Lo único que vamos a sugerir aquí es que esas conversaciones se remontaban mucho más atrás que lo que creen los historiadores de la Ilustración.

Comencemos preguntando: ¿qué pensaban los habitantes de Nueva Francia de los europeos que comenzaron a llegar a sus costas a partir del siglo XVI?

En aquella época, la región que acabaría llamándose Nueva Francia estaba habitada sobre todo por los pueblos de lengua montagnais-naskapi, algonquina e iroquesa. Los más cercanos a la costa eran pescadores, silvicultores y cazadores, aunque la mayoría también practicaba la horticultura; los wyandot (hurón) [13] se concentraban en los grandes valles fluviales, tierra adentro, y cultivaban maíz, calabaza y alubias alrededor de ciudades fortificadas. Resulta interesante que los primeros observadores franceses otorgaran escasa importancia a estas distinciones económicas, sobre todo debido a que la recolección y la agricultura eran, en ambos casos, trabajos en gran parte femeninos. Los hombres, señalaron, se centraban principalmente en la caza y ocasionalmente en la guerra, lo que significaba que podían considerarse, en cierto sentido, aristócratas naturales. Se puede rastrear en estas apreciaciones la idea del «noble salvaje». Originalmente no se refería a nobleza de carácter, sino sencillamente a que los indios de sexo masculino se ocupaban de la caza y

el combate, actividades que en Europa consistían en gran parte actividades de la nobleza.

Pero, si bien las opiniones de los franceses acerca del carácter de los «salvajes» tendía decididamente a ser mixta, la opinión que tenían los indígenas de los franceses no lo era tanto. El padre Pierre Biard, por ejemplo, era un exprofesor de teología asignado, en 1608, a evangelizar a los micmac de Nueva Escocia, que habían vivido durante un tiempo junto a un fortín francés. A Biard no le gustaban mucho los micmac, pero informó de que el sentimiento era mutuo: «Se creen mejores que los franceses, "porque —dicen— estáis siempre peleándoos y discutiendo entre vosotros; nosotros, en cambio, vivimos en paz. Vosotros sois envidiosos y estáis siempre hablando mal unos de otros; robáis y engañáis, deseáis lo ajeno y no sois generosos ni amables; nosotros, en cambio, si tenemos un bocado de pan, lo compartimos con nuestro vecino". Van diciendo estas cosas, y similares, todo el tiempo».[14] Lo que más parecía irritar a Biard era que los micmac afirmaran una y otra vez que, por todo eso, eran «más ricos» que los franceses. Los franceses tenían más posesiones materiales, eso lo aceptaban, pero ellos disfrutaban de otros activos más importantes: tranquilidad, comodidad y tiempo.

Veinte años más tarde, el hermano Gabriel Sagard, un fraile recoleto,[15] escribió cosas similares de la nación wyandot. Al principio, Sagard se mostraba muy crítico con el tipo de vida de los wyandot, que describió como inherentemente en pecado (le obsesionaba la idea de que las mujeres wyandot estaban siempre intentando seducirlo); pero, hacia el final de su estancia, estaba convencido de que muchas de sus disposiciones sociales eran superiores, por muchas razones, a las de su Francia natal. En los siguientes párrafos se hacía eco de la opinión de los wyandot: «No tienen querellas y no se preocupan apenas por adquirir los bienes necesarios para su vida, por lo que los cristianos tanto nos atormentamos, y por nuestra excesiva e insaciable codicia por adquirirlos nos vemos justamente

reprendidos por su relajada vida y sus tranquilas disposiciones». [16] Como a los micmac de Biard, a los wyandot de Sagard les ofendía, sobre todo, la falta de generosidad que mostraban entre sí los franceses: «Se ofrecen mutua hospitalidad y tanto se ayudan entre sí que las necesidades de todos están garantizadas sin que haya mendigos ni indigentes en sus aldeas y ciudades; y les pareció algo terrible cuando les conté que en Francia hay gran cantidad de estos mendigos, y creen que es debido a falta de caridad por nuestra parte, y nos culpan gravemente por ello». [17]

Los wyandot expresaban un juicio igualmente pesimista con respecto a los hábitos de conversación de los franceses. Sagard se sorprendía ante la elocuencia y los poderes de debate argumentado de sus anfitriones, habilidades perfeccionadas tras debates casi diarios acerca de asuntos de comunidad; sus anfitriones, en cambio, cuando veían un grupo de franceses reunidos, solían señalar cómo parecían estar interrumpiéndose unos a otros, gritándose y empleando malos argumentos, y en general (ese parecía ser el subtexto) demostrando no ser muy inteligentes. Aquellos que intentaban apoderarse del escenario impidiendo que los demás presentasen sus argumentos actuaban en gran medida como quienes se apoderaban de los medios de subsistencia y se negaban a compartirlos; resulta difícil evitar la sensación de que los americanos veían a los franceses como gente que vivía en un estado hobbesiano de guerra de todos contra todos. Probablemente es importante señalar que, sobre todo durante esta época, los americanos habrían conocido a los europeos a través de los misioneros, tramperos, mercaderes y soldados, es decir, grupos compuestos casi exclusivamente por hombres. Al principio había muy pocas mujeres francesas en las colonias, y menos niños aún. Esto pudo haber tenido el efecto de llevar al extremo la competencia entre ellos y la falta de cuidados recíprocos.

La narración de Sagard de su estancia entre los wyandot fue un influyente superventas en Francia y por toda Europa: tanto Locke como Voltaire citaron *Le grand voyage du pays des Hurons* como una de las

principales fuentes para sus descripciones de las sociedades americanas. También las mucho más extensas *Relaciones jesuitas*, compuestas por varios autores, aparecidas entre 1633 y 1673, se leían y comentaban en Francia, e incluían más de un reproche similar al que los observadores wyandot dirigían a los franceses. Uno de los aspectos más sorprendentes de estos setenta y un volúmenes de informes de misioneros es que ni los americanos ni sus interlocutores franceses parecen haber tenido mucho que decir acerca de la «igualdad»: por ejemplo, las palabras *égal* y *égalité* apenas aparecen y, en las contadísimas ocasiones en que lo hacen, es casi siempre en referencia a la «igualdad entre sexos» (algo que los jesuitas hallaban especialmente escandaloso).

Este parece ser el caso más allá de que los jesuitas en cuestión debatieran con los wyandot —que no parecen igualitarios en el sentido antropológico, pues tenían cargos políticos formales e incluso un estrato social de cautivos de guerra que los jesuitas, al menos, llamaban «esclavos»—, los micmac o los montagnais-naskapi, que estaban organizados en lo que posteriores antropólogos considerarían bandas igualitarias de cazadores-recolectores. En lugar de ello, tenemos una multiplicidad de voces americanas que se quejan de lo competitivos y egoístas que eran los franceses... e incluso más, quizá, de su aversión a la libertad.

Que los indígenas americanos vivían en sociedades generalmente libres —y que los europeos no— nunca fue un asunto de debate serio en aquellas discusiones: ambos bandos aceptaban que era así. En lo que diferían era en si la libertad individual era o no algo deseable.

Se trata de un área en la que las narraciones de los primeros misioneros y viajeros al continente americano plantean un auténtico desafío conceptual para la mayoría de los lectores actuales. En términos generales, solemos dar por sentado que los observadores occidentales, incluso los del siglo XVII,

eran sencillamente una versión temprana de nosotros, a diferencia de los americanos, que representan a un Otro esencialmente ajeno, quizá imposible de ser conocido. Pero, en realidad, en muchos aspectos los autores de estos textos no se parecían en nada a nosotros. Por cuanto respecta a cuestiones de libertad personal, igualdad entre hombres y mujeres, costumbres sexuales o soberanía popular —o, por poner un ejemplo, teorías de psicología profunda—, [18] las actitudes de los indígenas americanos resultarían probablemente mucho más cercanas a las del lector que las de los europeos del siglo XVII.

Estas opiniones divergentes con respecto a la libertad individual resultan especialmente chocantes. Hoy en día es casi imposible que nadie que viva en una democracia liberal se pronuncie en contra de la libertad, al menos en abstracto (en la práctica, por supuesto, las ideas suelen matizarse mucho más). Este es uno de los legados duraderos de la Ilustración y de las revoluciones americana y francesa. La libertad personal, tendemos a creer, es inherentemente buena, incluso si algunos de nosotros tendemos a creer que una sociedad basada en la libertad individual total (una que la llevara tan lejos como para eliminar la policía, las prisiones y todo tipo de aparato coactivo) caería de inmediato, presa del caos violento. Los jesuitas del siglo XVII, ciertamente, no compartían esta noción. Tendían a contemplar la libertad individual como algo propio de animales. En 1642, el misionero jesuita Le Jeune escribió acerca de los montagnais-naskapi:

> Imaginan que deben, por derecho de nacimiento, disfrutar de la libertad de los caballos salvajes, sin rendir homenaje a absolutamente nadie, excepto cuando lo desean. Cien veces me han reprendido porque tememos a nuestros capitanes, mientras que ellos se ríen de los suyos y les gastan bromas. Toda la autoridad de su jefe se encuentra en su lengua, pues es tan poderoso en tanto sea elocuente, e incluso si se matase a sí mismo hablándoles y arengándoles, no le harían caso a menos que complaciera a los salvajes. [19]

Sin embargo, en la ponderada opinión de los montagnais-naskapi, los franceses eran apenas mejores que esclavos, siempre aterrorizados por sus superiores. Esta crítica aparece regularmente en las narraciones de jesuitas;

es más, no solo procede de quienes viven en bandas nómadas, sino también de pueblos ciudadanos como los wyandot. Los misioneros, además, aceptaron que no se trataba tan solo de retórica por parte de los americanos. Ni siquiera los estadistas wyandot conseguían que nadie hiciera nada que no deseara hacer. Como el padre Lallemant, cuya correspondencia proporcionó el modelo inicial para las *Relaciones jesuitas*, señaló acerca de los wyandot en 1644:

> No creo que haya ningún pueblo sobre la tierra más libre que ellos, y menos dispuesto a permitir ser subyugados por ninguna potencia: tan libres que los padres no tienen control sobre sus hijos, ni los capitanes sobre sus súbditos, ni las leyes del país sobre ninguno de ellos, excepto en tanto les complazca obedecerlas. Ningún castigo se inflige al culpable, ni criminal que no esté seguro de que su vida y propiedad no corren peligro [...]. [20]

La narración de Lallemant nos da una idea de cuán políticamente arriesgado debía de resultar para el público europeo de la época el material incluido en las *Relaciones jesuitas*, y por qué tantos lo consideraban fascinante. Tras proseguir comentando lo escandaloso que era que incluso los asesinatos quedaran impunes, el buen padre no tiene más remedio que admitir que, como modo de garantizar la paz, el sistema de justicia wyandot no era ineficaz. A decir verdad, funcionaba sorprendentemente bien. En lugar de castigar a los culpables, los wyandot insistían en que todo su clan, o linaje, pagase una compensación. Hacían que la responsabilidad de mantener a los niños bajo control recayese sobre todos. «No es el culpable quien sufre el castigo», explica Lallemant, sino más bien «el público el que ha de enmendar las ofensas de los individuos». Si un hurón mataba a un algonquino o a otro hurón, el país entero se reunía para acordar la cantidad de regalos que se debía a los familiares del fallecido, «a fin de detener la venganza que pudiera darse».

Los «capitanes» wyandot, sigue describiendo Lallemant, «instan a sus súbditos a proporcionar lo necesario; no se obliga a nadie a hacerlo, sino que quienes lo desean traen públicamente aquello con lo que quieren contribuir; pareciera que compiten unos con otros, por la cantidad de su

riqueza, como si el deseo de gloria y de aparentar generosidad para el bien común les urgiera a hacerlo así en ocasiones». Más notable aún es, acepta, que «esta forma de justicia sujeta a todos estos pueblos, y parece más efectiva para reprimir desórdenes que el castigo personal a los criminales en Francia», pese a ser «un procedimiento muy blando, que permite a los individuos tal margen de libertad que no se someten a ninguna ley ni obedecen más impulso que el de su voluntad». [21]

Hay bastantes cosas que señalar aquí. Una de ellas es que queda claro que algunas personas eran, en efecto, consideradas ricas. La sociedad de los wyandot no era, en ese sentido, «económicamente igualitaria». Sin embargo, había una diferencia entre lo que consideraríamos recursos económicos —como la tierra, que era propiedad de las familias, trabajada por las mujeres y de cuyos frutos disponían en gran parte los colectivos de mujeres— y el tipo de riqueza aquí mencionada, como *wampum* (una palabra empleada para describir collares y cinturones de cuentas, fabricados con las conchas de almeja americana de Long Island) u otros tesoros, que en gran parte existían con propósitos políticos.

Los wyandot ricos acumulaban esos objetos preciosos en gran parte para poder entregarlos en dramáticas ocasiones como esas. Ni en el caso de la tierra y los productos agrícolas ni en el de los *wampum* y objetos valiosos similares había ningún modo de transformar el acceso a recursos materiales en poder (al menos, no el tipo de poder que permitiría a uno hacer que otros trabajaran para él, u obligarlos a hacer cosas que no desearan hacer). En el mejor de los casos, la acumulación y posterior distribución de riquezas podían hacer que un hombre fuera un candidato más probable a un cargo político (convertirse en *jefe* o *capitán*: las fuentes francesas suelen emplear ambos vocablos sin distinción), pero, como subrayaban una y otra vez los jesuitas, el mero hecho de estar en un cargo no daba a nadie derecho a ordenar nada a los demás. O, para ser totalmente precisos, alguien con un

cargo podía dar tantas órdenes como quisiera, pero nadie tenía la menor obligación de obedecerlo.

Para los jesuitas, por supuesto, todo esto era escandaloso. De hecho, su actitud hacia los ideales indígenas de libertad era exactamente la opuesta a la actitud que la mayoría de los franceses o los canadienses tienden a sostener hoy en día: que, en principio, la libertad es un ideal admirable. El padre Lallemant, sin embargo, estaba dispuesto a admitir que en la práctica el sistema funcionaba muy bien; que creaba «muchos menos desórdenes que los que hay en Francia», pero, como señalaba, los jesuitas se oponían a la libertad por principio:

> Esto, sin duda, es una disposición totalmente contraria al espíritu de la fe, que nos exige no solo someter nuestra voluntad, sino también nuestra mente, nuestro juicio y nuestros sentimientos humanos a un poder desconocido a nuestros sentidos, a una ley que no es de este mundo, y que está totalmente opuesta a las leyes y sentimientos de la corrupta naturaleza. Añadamos a esto que las leyes de su país, que a ellos parecen totalmente justas, atacan la pureza de la vida cristiana de mil maneras, especialmente en cuanto a sus matrimonios [...]. [22]

Las *Relaciones jesuitas* están llenas de este tipo de cosas: los misioneros, escandalizados, informaban con frecuencia de que se consideraba que las mujeres americanas disponían plenamente de sus cuerpos, y que, por ello mismo, las mujeres solteras tenían libertad sexual y las casadas podían divorciarse a voluntad. Esto, para los jesuitas, era una atrocidad. Tal conducta pecaminosa, creían, era una extensión de un principio más general de libertad, arraigado en disposiciones naturales, que ellos consideraban inherentemente perniciosas. La «maldita libertad de los salvajes», insistía uno, era el mayor impedimento para «someterlos al yugo de la ley de Dios». [23] Incluso hallar términos en las lenguas indígenas a los que traducir palabras como *señor*, *mandamiento* u *obediencia* resultaba extraordinariamente difícil; explicar los conceptos teológicos subyacentes era casi imposible.

En donde demostramos que los europeos aprendieron de los (nativos) americanos la conexión entre debate razonado, libertades personales y el rechazo al poder arbitrario

En términos políticos, pues, franceses y americanos no discutían sobre igualdad, sino sobre libertad. Casi la única referencia a la igualdad política que aparece en los setenta y un volúmenes de las *Relaciones jesuitas* se da casi como un aparte, durante la narración de un acontecimiento que tuvo lugar en 1648. Sucedió en una colonia de wyandot cristianizados, cerca de la ciudad de Quebec. Tras los disturbios ocasionados por la llegada de un cargamento ilegal de alcohol en la comunidad, el gobernador convenció a los líderes wyandot de que prohibieran las bebidas alcohólicas, y publicó un edicto a tal efecto, edicto que, esto es crucial (señala el gobernador), se apoya en la amenaza de castigos. El padre Lallemant, nuevamente, registra la historia. Para él, se trató de un acontecimiento trascendente:

> Desde el inicio del mundo hasta la llegada de los franceses los salvajes no han conocido jamás qué significaba prohibir solemnemente nada a su pueblo, bajo ninguna pena de castigo, siquiera leve. Son un pueblo libre; cada uno de ellos se considera tan importante como los demás; y solo obedecen a sus jefes en tanto así les place. [24]

En este caso, la igualdad es una extensión directa de la libertad; en efecto, es su expresión. No tiene casi nada en común con la idea más familiar (euroasiática) de «igualdad ante la ley», que es, en definitiva, igualdad ante el soberano, es decir, nuevamente, igualdad a la hora de ser subyugados. Los americanos, en cambio, eran iguales en tanto eran igualmente libres de obedecer o no obedecer según creyeran adecuado. El gobierno democrático de los wyandot, y las Cinco Naciones de los iroqueses, que tanto impresionaron a los posteriores lectores europeos, era una expresión del mismo principio: si no se permitía ninguna obligatoriedad, la cohesión social que existiese se tenía que lograr mediante

debate razonado, argumentos convincentes y el establecimiento de un consenso social.

Volvemos aquí al asunto con el que comenzamos: la Ilustración europea como apoteosis del principio de debate abierto y racional. Ya hemos mencionado el malhumorado respeto de Sagard por la facilidad de los wyandot para la argumentación lógica (un tema que surge también en la mayoría de las narraciones jesuíticas). En este punto es importante recordar que los jesuitas eran los intelectuales del mundo católico. Formados en retórica clásica y técnicas de debate, los jesuitas habían aprendido las lenguas de los americanos en gran parte para poder debatir con ellos y convencerlos de la superioridad de la fe cristiana. Aun así, se veían una y otra vez sorprendidos e impresionados por la calidad de las contraargumentaciones a las que debían enfrentarse.

¿Cómo podían tener tal facilidad para la oratoria aquellos que no conocían las obras de Varrón ni de Quintiliano? Al pensar en este tema, los jesuitas casi siempre señalaban la apertura con la que se llevaban los asuntos públicos. Por ejemplo, el padre Le Jeune, superior de los jesuitas en Canadá en la década de 1630: «No hay casi ninguno de ellos incapaz de conversar o razonar muy bien, y con buena terminología, sobre asuntos de su conocimiento. Los consejos, que se celebran casi todos los días en las aldeas, y sobre casi todos los temas, mejoran su capacidad para la oratoria». O, en palabras de Lallemant: «En verdad puedo decir que, con respecto a la inteligencia, no son en absoluto inferiores a los europeos y a quienes residen en Francia. Nunca habría creído que, sin instrucción, la naturaleza pudiera suministrar tan generosa y vigorosa elocuencia como la que he podido admirar en muchos hurones; o mayor claridad en los asuntos públicos, o mayor discreción en los asuntos a los que están acostumbrados».[25] Algunos jesuitas iban más lejos, y llegaban a señalar —no sin cierta frustración— que, en términos generales, los salvajes del Nuevo Mundo parecían más inteligentes que la gente con la que estaban

acostumbrados a tratar en casa (por ejemplo: «Casi todos muestran más inteligencia en sus negocios, discursos, consideraciones, trucos y sutilezas que los más astutos de entre los ciudadanos y mercaderes de Francia»). [26]

Los jesuitas, pues, reconocían claramente una relación intrínseca entre el rechazo al poder arbitrario, un debate político abierto e inclusivo, y cierto gusto por la discusión argumentada. Es cierto que los líderes de los nativos americanos, que en la mayoría de los casos no tenían modo de obligar a nadie a hacer nada que no quisiera, eran famosos por sus habilidades retóricas. Incluso encallecidos generales europeos inmersos en campañas genocidas contra los pueblos indígenas a menudo informaban haberse vistos reducidos a lágrimas por su elocuencia. Aun así, la persuasión no necesariamente toma la forma de argumentación lógica; puede apelar con igual facilidad a un sentimiento, inflamando pasiones, desplegando metáforas poéticas, apelando al mito o a la sabiduría popular, empleando ironía e indirectas, humor, insultos o apelaciones a la profecía o la revelación; y el grado con el que cada uno escoja cualquiera de estos elementos tiene todo que ver con la tradición retórica a la que pertenece el orador y a las presuntas disposiciones de su público.

Fueron en gran parte hablantes de las lenguas iroquesas, como los wyandot o las Cinco Naciones, al sur, los que parecen haber dado tal énfasis al debate razonado, e incluso haberlo considerado como un placentero entretenimiento por derecho propio. Este hecho tuvo enormes repercusiones históricas. Puesto que parece haber sido exactamente este tipo de debate —racional, escéptico, empírico, conversacional en su tono— el que en poco tiempo acabaría siendo identificado, también, con la Ilustración europea. Y al igual que los jesuitas, los pensadores de la Ilustración y los revolucionarios demócratas lo percibían como algo intrínsecamente conectado al rechazo a la autoridad arbitraria, especialmente aquella que desde hacía tiempo se arrogaba la Iglesia.

Pongamos en común los hilos de nuestra argumentación hasta el momento.

Hacia mediados del siglo XVII, pensadores europeos ocupados con la ley y la política comenzaron a juguetear con la idea de un estado de la naturaleza igualitario; al menos, en el sentido mínimo de un estado por defecto compartido por las sociedades que percibían como carentes de gobierno, escritura, religión, propiedad privada u otros medios importantes de distinguirse entre sí. Términos como *igualdad* y *desigualdad* comenzaban a entrar en uso en círculos intelectuales, más o menos en la época en que los primeros misioneros franceses se lanzaban a evangelizar a los habitantes de las actuales Nueva Escocia y Quebec.[27] Los lectores europeos tenían cada vez mayor curiosidad por cómo habrían sido tales sociedades primordiales. Pero no tenían ninguna predisposición especial para pensar que los hombres y las mujeres que vivían en estado de naturaleza eran nobles; mucho menos, escépticos racionales y campeones de la libertad individual.[28] Esta última perspectiva fue consecuencia del diálogo.

Como hemos visto, al principio ninguno de los dos lados —ni los colonos de Nueva Francia ni sus interlocutores indígenas— tenían gran cosa que decir sobre la igualdad. El debate trataba, más bien, acerca de libertad y ayuda mutua, o acerca de lo que podría calificarse, mejor, como libertad y comunismo. Desearíamos aclarar exactamente a qué nos referimos con este último término. Desde principios del siglo XIX ha habido animados debates acerca de si alguna vez hubo algo que se pueda calificar legítimamente de «comunismo primitivo». En el centro de estos debates, de un modo casi invariable, estaban las sociedades indígenas del norte de los Bosques Orientales, sobre todo desde que Friedrich Engels empleara a los iroqueses como principal ejemplo del comunismo primitivo en su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Allí, *comunismo* hace referencia a la propiedad comunal, sobre todo de los

recursos productivos. Como ya hemos señalado, muchas sociedades americanas podrían considerarse un tanto ambiguas a este respecto: las mujeres poseían y trabajaban las tierras de manera individual, aunque almacenaban y disponían de los productos colectivamente; los hombres poseían las herramientas y armas individualmente, pero solían compartir tanto la caza como los botines.

No obstante, hay otra manera de emplear la palabra *comunismo*: no como un régimen de propiedad, sino en el sentido original de «de cada uno según sus capacidades; a cada uno según sus necesidades». Existe también un «comunismo» mínimo, de base, que se aplica en todas las sociedades; el sentimiento de que, si las necesidades de otra persona son suficientemente grandes (por decir algo, se está ahogando) y el coste de satisfacerlas es suficientemente modesto (por ejemplo, te piden que les eches una cuerda), toda persona decente accederá a ayudar. Se podría considerar que el comunismo de base de este tipo constituye la base misma de la sociabilidad humana, dado que negaríamos este trato tan solo a nuestros peores enemigos. Lo que varía es hasta qué punto uno siente que ha de extender este comunismo de base.

En muchas sociedades —y las sociedades americanas de la época parecen encontrarse entre ellas— habría sido inconcebible negarse a una petición de comida. En el caso de los franceses del siglo XVII en Norteamérica, este no era, claramente, el caso: el alcance de su comunismo de base parece haber sido muy limitado, y no llegaba a la comida ni al refugio, algo que escandalizó a los americanos. Pero, así como anteriormente presenciamos un enfrentamiento entre dos conceptos muy diferentes de igualdad, aquí estamos presenciando un enfrentamiento entre dos tipos distintos de individualismo. Los europeos luchaban constantemente entre sí por tener ventaja; las sociedades del norte de los Bosques Orientales, en contraste con esto, garantizaban a sus miembros los medios para tener una vida autónoma, o al menos se aseguraban de que

ningún hombre o mujer tuviese que subordinarse a otro. En tanto podamos hablar de comunismo, este existía no en oposición, sino en apoyo a la libertad individual.

Lo mismo podía decirse de los sistemas políticos indígenas que los europeos se encontraron por gran parte de la región de los Grandes Lagos. Todo funcionaba para asegurar que nadie viese su voluntad subyugada por la de otro. Tan solo con el tiempo, a medida que los americanos aprendían más acerca de Europa, y los europeos comenzaban a considerar la posibilidad de trasladar los ideales americanos de libertad individual a sus propias sociedades, el término *igualdad* comenzó a ganar terreno como característica del discurso entre ambos.

Donde introducimos al filósofo y estadista wyandot Kondiaronk, y explicamos cómo sus opiniones sobre la naturaleza humana y la sociedad cobraron nueva vida en los salones de la Europa de la Ilustración

(E INCLUIMOS UN APARTE SOBRE EL CONCEPTO

DE «ESQUIZOGÉNESIS»)

A fin de comprender cómo evolucionó la crítica indígena —el coherente y persistente ataque moral e intelectual a la sociedad europea, ampliamente expresado por observadores nativos americanos desde el siglo XVII— y su pleno impacto en el pensamiento europeo, debemos antes entender algo acerca del papel jugado por dos hombres: un aristócrata francés empobrecido de nombre Louis-Armand de Lom d’Arce, barón de la Hontan, y un estadista wyandot especialmente brillante llamado Kondiaronk.

En 1683, Lahontan (como se lo acabaría conociendo), por entonces con diecisiete años de edad, se alistó en el ejército francés y lo destinaron a Canadá. A lo largo de la siguiente década tomó parte en numerosas campañas y expediciones de exploración, y alcanzó el rango de ayudante del gobernador general, el conde de Frontenac. Durante ese proceso aprendió a hablar con fluidez algonquino y wyandot, y —al menos según su versión— se hizo muy amigo de cierto número de figuras políticas indígenas. Más tarde, Lahontan sostendría que, por ser algo así como un escéptico en asuntos religiosos, y enemigo político de los jesuitas, esas figuras estaban dispuestas a compartir con él sus verdaderas opiniones acerca de las enseñanzas cristianas. Uno de ellos era Kondiaronk.

Estratega clave de la Confederación Wyandot, una coalición de cuatro pueblos de habla iroquesa, Kondiaronk (el nombre significaba «rata almizclera»; los franceses a menudo se referían a él como Le Rat) estaba en aquella época enfrascado en un complejo juego geopolítico, intentando enfrentar entre sí a los ingleses, los franceses y las Cinco Naciones de los haudenosaunee con el propósito principal de evitar un desastroso ataque de estos últimos a los wyandot, pero con el objetivo a largo plazo de lograr una amplia alianza indígena con la que detener el avance de los colonos.[29] Todos aquellos que lo conocieron, amigos y enemigos, reconocieron que era un individuo realmente notable: un valiente guerrero, un brillante orador y un político inusualmente hábil. También fue, hasta el último momento de su vida, un encarnizado enemigo del cristianismo.[30]

La carrera del propio Lahontan tuvo un amargo final. Pese a haber defendido Nueva Escocia con éxito de la flota inglesa, se enemistó con su gobernador y se vio obligado a huir del territorio francés. Condenado *in absentia* por insubordinación, pasó la mayor parte de la siguiente década exiliado, vagabundeando por Europa, intentando sin éxito negociar un regreso a su Francia natal. En 1702 Lahontan estaba viviendo en Ámsterdam y había caído en desgracia: quienes lo encontraron lo

describieron en la indigencia, ejerciendo de espía a sueldo. Todo esto cambiaría en cuanto publicase una serie de libros acerca de sus aventuras en Canadá.

Dos de ellos eran memorias de sus aventuras americanas. El tercero, titulado *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje de buen criterio que ha viajado* (1703), comprendía una serie de cuatro conversaciones entre Lahontan y Kondiaronk, en las que el sabio wyandot —que expresa opiniones a partir de sus propias observaciones etnográficas de Montreal, Nueva York y París— lanza una afiladísima crítica a las costumbres e ideas europeas en cuanto a religión, política, salud y vida sexual. Estos libros se hicieron con un amplio público lector, y en poco tiempo Lahontan se volvió bastante famoso. Se estableció en la corte de los Hannover, que era también la base de operaciones de Leibniz, de quien se hizo amigo y quien lo apoyó hasta que Lahontan enfermó y murió, en torno a 1715.

La mayoría de las críticas a la obra de Lahontan sencillamente dan por hecho que los diálogos son una invención y que los argumentos atribuidos a Adario (el nombre que se da en la obra a Kondiaronk) son opiniones del propio Lahontan.[31] En cierto modo es una conclusión poco sorprendente. Adario no solo asegura haber visitado Francia, sino que emite opiniones acerca de todo, desde la política monástica a asuntos legales. En el debate acerca de la religión, a menudo suena más como un partidario de la posición deísta de que la verdad espiritual se encuentra en la razón, y no en la revelación, y abraza el tipo de escepticismo que comenzaba a popularizarse en los círculos intelectuales más vanguardistas de la Europa de la época. También es cierto que el estilo de los diálogos de Lahontan parece inspirado en parte en las antiguas sátiras en griego de Luciano; y también que, habida cuenta de la prevalencia de la censura eclesiástica en Francia, la mejor manera que tenía un librepensador de conseguir publicar un ataque abierto al cristianismo habría sido, probablemente, componer un

diálogo en el que pretende defender la fe de los ataques de un imaginario escéptico extranjero, y asegurarse de que pierde todas las discusiones.

En las últimas décadas, no obstante, eruditos indígenas han repasado este material a la luz de lo que sabemos del propio Kondiaronk, y han llegado a conclusiones notablemente diferentes.[32] El Adario del mundo real era famoso no solo por su elocuencia, sino también por enzarzarse en debates con europeos del tipo de los descritos por el libro de Lahontan. Como señala Barbara Alice Mann, pese al coro casi unánime de eruditos occidentales que insiste en que los diálogos son imaginarios, «hay excelentes razones para aceptarlos como auténticos». En primer lugar, están las narraciones de primera mano de las dotes de oratoria y del fulgurante ingenio de Kondiaronk. El padre Pierre de Charlevoix describió a Kondiaronk como alguien tan «naturalmente elocuente» que «quizá nadie le haya superado jamás en capacidad mental». Excepcional orador en el consejo, «no era menos brillante en sus conversaciones privadas, y a menudo [otros consejeros y negociadores] disfrutaban provocándole solo para oír sus argumentos, siempre animados, llenos de ingenio y generalmente inapelables. Era el único hombre en Canadá capaz de plantar cara al [gobernador] conde de Frontenac, quien a menudo lo invitaba a su mesa para agasajar con este placer a sus oficiales».[33]

Es decir, que durante la década de 1690, el gobernador de Montreal y sus oficiales (se supone que, entre ellos, su ayudante durante largo tiempo Lahontan) fueron anfitriones de un incipiente salón al estilo de la Ilustración, al que invitaban a Kondiaronk a debatir exactamente el tipo de asuntos que aparecían en los *Diálogos*, y en los que era Kondiaronk quien adoptaba la posición de escéptico racional.

Es más: existen todas las razones para creer que Kondiaronk había estado en Francia; es decir, sabemos que la Confederación Wyandot envió un embajador a la corte de Luis XIV en 1691, y en aquella época el cargo de Kondiaronk era orador del consejo, lo que lo convertía en la persona

ideal para enviar. Aunque el conocimiento íntimo de los asuntos europeos y la comprensión de la psicología europea atribuidos a Adario pueden parecer imposibles, Kondiaronk había estado envuelto en negociaciones políticas con europeos durante años, y solía superarlos a menudo, al anticipar su lógica, sus intereses, sus puntos ciegos y sus reacciones. Por último, muchas de las críticas al cristianismo y, de un modo más general, a las costumbres europeas atribuidas a Adario se corresponden casi con exactitud a críticas documentadas en boca de otros hablantes de lenguas iroquesas de la misma época. [34]

El propio Lahontan aseguraba haber basado sus *Diálogos* en notas que tomó durante o inmediatamente después de muy diversas conversaciones que había mantenido con Kondiaronk en Michilimackinac, en el estrecho entre los lagos Hurón y Míchigan; notas que posteriormente organizó con ayuda del gobernador y que, sin duda, complementó con recuerdos que ambos tenían de debates similares mantenidos a la mesa del propio Frontenac. No cabe duda de que en este proceso el texto fue aumentado y embellecido, y probablemente también modificado cuando Lahontan produjo su versión final en Ámsterdam. Sin embargo, todo apunta a que los argumentos básicos fueron los del propio Kondiaronk.

Lahontan anticipa algunos de estos argumentos en sus *Memorias*, en las que señala que aquellos americanos que habían estado en Europa —aquí estaba muy probablemente pensando sobre todo en Kondiaronk y en algunos excautivos a los que habían puesto a trabajar en galeras— habían vuelto despreciando las proclamaciones de superioridad cultural por parte de los europeos. Los nativos americanos que habían visitado Francia, escribió,

> [...] nos burlaban constantemente con los defectos y desórdenes que habían observado en nuestras ciudades, por ser ocasionados por el dinero. No tenía sentido intentar discutir con ellos acerca de lo útil que resulta la distinción de propiedad para la sociedad: hacen burla de todo lo que uno diga a tal respecto. En pocas palabras: ellos no discuten ni se pelean, ni hablan mal unos de otros; se ríen de las artes y las ciencias y hacen mofa de la diferencia de rangos que observan entre nosotros. Nos califican de esclavos, y nos llaman almas miserables cuya vida no vale la pena

> tomar, y nos acusan de degradarnos por obedecer a un hombre [el rey] que posee todo el poder, y que no está sujeto a más ley que su voluntad.

En otras palabras, estamos aquí ante las conocidas críticas a la sociedad europea a las que ya los misioneros se tuvieron que enfrentar (la continua hostilidad, la falta de ayuda mutua, la ciega sumisión a la autoridad), pero con un elemento nuevo: la organización de la propiedad privada. Lahontan prosigue: «Creen que es inexplicable que un hombre tenga más que otro, y que se respete más a los ricos que a los pobres. En resumen, dicen que el apodo de salvajes, que nosotros les ponemos a ellos, se nos aplicaría mejor a nosotros, dado que nada hay en nuestras acciones que comporte siquiera la semblanza de sabiduría».

Los aborígenes americanos que tuvieron la oportunidad de observar la sociedad francesa de cerca se fijaron en una diferencia clave con respecto a la suya; una que, de otro modo, no habría resultado evidente. Mientras que en sus propias sociedades no había un modo obvio de convertir la riqueza en poder sobre los demás (con la consecuencia de que las diferencias en riqueza no tenían efectos sobre la libertad individual), en Francia la situación no podría haber sido más diferente. El poder sobre posesiones podía traducirse directamente en poder sobre otros seres humanos.

Pero cedamos ahora el escenario al propio Kondiaronk. El primero de los *Diálogos* trata sobre asuntos religiosos, en los que Lahontan permite a su rival escoger con calma las contradicciones lógicas e incoherencia de las doctrinas cristianas del pecado original y de la redención, y presta especial atención al concepto de infierno. Además de poner en duda la fiabilidad histórica de las Escrituras, Kondiaronk subraya constantemente el que los cristianos están escindidos en innumerables sectas, todas ellas convencidas de tener absolutamente toda la razón y de que las otras están condenadas al infierno. Para que nos hagamos una idea:

> KONDIARONK: Vamos, vamos, hermano. No se violente [...]. Es natural que los cristianos tengan fe en las Escrituras, dado que han oído hablar tanto de ellas desde su infancia. Sin

embargo, es normal en quienes no han nacido con tales prejuicios, como los wyandot, examinar más de cerca tales asuntos.

Sin embargo, tras pensar largo y tendido a lo largo de una década acerca de lo que los jesuitas nos han contado de la vida y muerte del hijo del Gran Espíritu, creo que cualquier wyandot podría objetar veinte ideas en contra de esa idea. Personalmente, siempre he sostenido que, si fuese posible que Dios hubiese rebajado tanto sus estándares como para bajar a la Tierra, lo habría hecho a la plena vista de todo el mundo; habría descendido en pleno triunfo, con pompa y majestad, y del modo más público posible [...]. Habría ido de nación en nación realizando impresionantes milagros y dando a todos las mismas leyes. Todos habríamos tenido exactamente la misma religión, extendida y conocida por igual en todo el mundo, demostrando así a nuestros descendientes, desde ahora hasta dentro de diez mil años, la verdad de esta religión. En lugar de ello, hay quinientas o seiscientas religiones, cada una distinta de las demás, de las que, según tú, tan solo la de los franceses es buena, sagrada o cierta. [35]

Este último párrafo refleja quizá la argumentación más reveladora de Kondiaronk: la extraordinaria arrogancia, por parte de los jesuitas, en su convicción de que un ser omnisciente y todopoderoso escogería libremente encerrarse en carne y pasar terribles sufrimientos, todo para que solo algunos miembros de una sola especie, diseñada para ser imperfecta, vayan a ser rescatados de la condenación. [36]

Le sigue un capítulo acerca de la ley, en el que Kondiaronk sostiene que una ley punitiva, al estilo europeo, como la doctrina de la condenación eterna, no tiene su origen en ninguna corrupción inherente a la naturaleza humana, sino más bien en una forma de organización social que impulsa una conducta egoísta y acumuladora. Lahontan objeta: ciertamente, la razón es la misma para todos los humanos, pero la existencia misma de jueces y castigos demuestra que no todos somos capaces de seguir sus dictados:

LAHONTAN: Esta es la razón por la que es necesario castigar a los malvados, y recompensar a los buenos. De otro modo, el asesinato, el robo y la difamación se extenderían por todas partes, y seríamos, por así decirlo, el pueblo más miserable sobre la faz del planeta.

KONDIARONK: Personalmente me resulta difícil imaginar cómo podríais ser más miserables de lo que ya sois. ¿Qué tipo de humanos, qué tipo de criaturas tenéis que ser los europeos, que los han de obligar a hacer el bien, y que solo se refrenan de hacer el mal por miedo al castigo? [...]

Habrás observado que no tenemos jueces. ¿Cuál es la razón para eso? Bueno, nunca interponemos denuncias unos contra otros. Y ¿por qué nunca nos denunciamos? Porque tomamos la decisión de no aceptar ni usar nunca dinero. Y ¿por qué nos negamos a introducir dinero en

nuestras comunidades? La razón es esta: estamos decididos a no tener leyes, porque, desde que el mundo es mundo, nuestros ancestros han vivido felizmente sin ellas.

Teniendo en cuenta que los wyandot poseían un código legal, esto puede parecer deshonesto por parte de Kondiaronk. Sin embargo, cuando habla de leyes se refiere a leyes de naturaleza coercitiva o punitiva. Prosigue diseccionando los fallos del sistema legal francés, deteniéndose explícitamente en el ensañamiento judicial, los falsos testimonios, las torturas, las acusaciones de brujería y el doble rasero en la justicia para pobres y para ricos. Concluye regresando a su observación inicial: el aparato entero dedicado a obligar a la gente a portarse bien sería innecesario si Francia no mantuviese un aparato contrario que animase a la gente a comportarse mal. Y ese aparato consistía en el dinero, la propiedad y la consiguiente búsqueda del interés propio material:

KONDIARONK: He pasado seis años reflexionando acerca del estado de la sociedad europea y aún no se me ocurre un solo modo en que actúen en el que no sean inhumanos, y creo que, genuinamente, este debe ser el caso en tanto sigáis aferrados a las distinciones de «mío» y «tuyo». Afirmo que lo que llamáis dinero es el diablo de todos los diablos; el tirano de los franceses, la fuente de todos los males, el azote de las almas y el matadero de los vivos. Creer que uno puede vivir en el país del dinero y conservar el alma es como creer que se puede conservar la propia vida en el fondo de un lago. El dinero es el padre del lujo, de la lascivia, de las intrigas, de los engaños, de las mentiras, de la traición, de la insinceridad... de las peores conductas del mundo. Los padres venden a sus hijos; los maridos, a sus mujeres; las mujeres traicionan a sus maridos; los hermanos se matan entre sí; los amigos son falsos y es todo debido al dinero. A la luz de todo esto, dime si no hacemos bien los wyandot en negarnos a tocar, incluso mirar siquiera, la plata.

Para los europeos de 1703, esto era material pesado.

Gran parte del siguiente diálogo se desarrolla con el francés intentando convencer a Kondiaronk de las ventajas de adoptar la civilización europea, y Kondiaronk respondiendo que sería mejor que los franceses adoptasen el modo de vida de los wyandot. ¿De verdad imaginas, dice, que yo sería feliz viviendo como uno de los habitantes de París, pasando dos horas cada mañana solo para ponerme la camisa y maquillarme; inclinándome y rebajándome ante cada odioso gandul que me encuentre por la calle solo porque ha nacido con una herencia importante? ¿Me imaginas llevando una

cartera llena de dinero, y no entregándola inmediatamente a los hambrientos; llevando una espada y que no la desenvainaría en cuanto viera a la primera banda de matones hostigando a los pobres para enviarlos por la fuerza a la marina? Si, por otra parte, Lahontan adoptase el modo de vida americano, prosigue diciéndole Kondiaronk, tardaría un poco en adaptarse, pero al final sería mucho más feliz (no le faltaba razón; los colonos adoptados por sociedades indígenas casi nunca deseaban regresar).

Kondiaronk incluso sugiere que Europa estaría mejor si desmantelase por completo su sistema social:

> LAHONTAN: Por una vez en tu vida intenta escuchar. ¿Acaso no ves, querido amigo, que las naciones de Europa no podrían sobrevivir sin oro y plata, o algún otro símbolo igualmente precioso? Sin él, nobles, sacerdotes, mercaderes y otros tantos que carecen de la fuerza para trabajar la tierra sencillamente morirían de hambre. Nuestros reyes no serían reyes; ¿qué soldados tendríamos? ¿Quién trabajaría para los reyes, o para cualquier otro? Arrojaría Europa a las fauces del caos y crearía la más caótica confusión imaginable.
>
> KONDIARONK: Sinceramente, ¿crees que vas a hacerme cambiar de opinión apelando a las necesidades de nobles, mercaderes y sacerdotes? Si abandonarais las distinciones entre mío y tuyo, sí, tales distinciones entre los hombres desaparecerían; una igualdad niveladora tomaría su lugar entre vosotros como ahora lo tiene entre los wyandot. Y sí, durante los primeros treinta años, tras la prohibición del interés propio, no cabe duda de que presenciaríais cierta desolación, puesto que aquellos que solo supiesen comer, beber, dormir y disfrutar languidecerían y morirían. Pero sus hijos estarían preparados para nuestro modo de vida. Una y otra vez he hablado de las cualidades que nosotros los wyandot creemos que definen la humanidad —sabiduría, razón, equidad, etcétera— y demostrado que la existencia de intereses materiales separados niega totalmente esas cualidades. Un hombre motivado por interés no puede ser un hombre de razón.

Aquí, por fin, se invoca la equidad como un ideal consciente, pero solo como consecuencia de una prolongada confrontación entre instituciones y valores europeos y americanos, y como calculada provocación, empleando el discurso civilizatorio de los europeos contra ellos.

Una de las razones por las que a los investigadores contemporáneos les ha resultado tan fácil desdeñar a Kondiaronk como el noble salvaje definitivo (y, por ello mismo, como mera proyección de fantasías de los europeos) es que muchas de sus afirmaciones son tan obviamente exageradas. No es

cierto que los wyandot, ni ninguna otra sociedad americana, careciera de leyes, desconociera los conflictos o fueran ajenos a las desigualdades de patrimonio. Al mismo tiempo, la argumentación de Kondiaronk es totalmente coherente con lo que los misioneros y colonos franceses en Norteamérica habían estado escuchando en boca de otros indígenas americanos. Sostener que, porque los *Diálogos...* idealizan, no reflejan realmente lo que dijo es como dar por supuesto que la gente es incapaz de idealizarse a sí misma, pese a que esto es lo que todo hábil orador hará en tales circunstancias, y todas las fuentes coinciden en que Kondiaronk era probablemente el más hábil que jamás hubieran conocido.

En la década de los treinta, el antropólogo Gregory Bateson acuñó el término *esquizogénesis* para describir la tendencia de la gente a definirse unos contra otros.[37] Imaginemos a dos personas discutiendo acerca de un desacuerdo político menor, pero que, tras una hora, se posicionan de un modo tan intransigente que se acaban encontrando en lados totalmente opuestos de alguna división ideológica (incluso abrazando posiciones extremas que nunca aceptarían en circunstancias ordinarias) solo para mostrar cuán totalmente rechazan los argumentos del otro. Comienzan como moderados socialdemócratas en versiones ligeramente distintas; antes de que pasen unas pocas (acaloradas) horas, de algún modo uno se ha convertido en leninista y el otro, en un partidario de las ideas de Milton Friedman. Sabemos que este tipo de cosas pueden suceder en las discusiones. Bateson sugirió que también a escala cultural estos procesos pueden institucionalizarse. ¿Cómo es posible, se pregunta, que los chicos y las chicas de Papúa Nueva Guinea acaben comportándose de un modo tan distinto, pese a que nadie les diga cómo han de comportarse chicos y chicas? No se trata solo de imitar a sus mayores; se debe también a que chicos y chicas aprenden a hallar irritante el comportamiento del otro sexo e intentan comportarse tan poco parecido a él como les resulta posible. Lo que comienza como pequeñas diferencias aprendidas se va exagerando

hasta que las mujeres acaban pensando en sí mismas como (y convirtiéndose, cada vez más en) todo lo que no son los hombres. Y, como es evidente, los hombres hacen lo mismo con respecto a las mujeres.

A Bateson le interesaban los procesos psicológicos en el seno de las sociedades, pero hay razones para sospechar que algo similar sucede también entre sociedades. Los pueblos acaban definiéndose por oposición a sus vecinos. Es así que los urbanitas se vuelven más urbanos, y que los bárbaros se vuelven más bárbaros. Si se puede decir que existe algo como el «carácter nacional», solo puede ser a través de procesos esquizogénicos: los ingleses intentando ser cuanto menos franceses mejor; los franceses, cuanto menos alemanes mejor, etcétera. Si no más, todos exagerarán sus diferencias al discutir entre sí.

En una confrontación histórica de civilizaciones como la que se dio en la costa este de Norteamérica en el siglo XVII, podemos esperar ver dos procesos contradictorios entre sí. Por una parte, es de esperar que las personas a ambos lados de la línea divisoria aprendan unos de otros y adopten las ideas, hábitos y tecnologías del otro: los americanos comenzaron a usar mosquetes; los colonizadores europeos empezaron a adoptar enfoques más indulgentes hacia la educación de sus niños. Al mismo tiempo, y de un modo casi invariable, harán lo opuesto, escogiendo los puntos de más contraste y exagerándolos o idealizándolos, e intentando, en definitiva, actuar de un modo tan opuesto al de sus vecinos como sea posible.

El modo en que Kondiaronk se centra en el dinero es típico de tales situaciones. Hasta el día de hoy, las sociedades indígenas ya incorporadas a la economía mundial, de Bolivia a Taiwán, enmarcan casi invariablemente sus propias tradiciones, en palabras de Marshall Sahlins, por oposición a «vivir el camino del dinero» del hombre blanco. [38]

Todas estas habrían sido preocupaciones triviales si los libros de Lahontan no hubieran tenido tanto éxito, pero iban a tener un tremendo impacto en las sensibilidades europeas. Las opiniones de Kondiaronk se tradujeron al alemán, al inglés, al neerlandés y al italiano, y siguieron imprimiéndose, en variedad de ediciones, durante más de un siglo. Todo intelectual del siglo XVIII que se considerase tal los habría leído, casi con total certeza. También inspiraron una multitud de imitaciones. En 1721 los parisinos aficionados al teatro acudían en masa a ver la comedia *L'Arlequin sauvage*, de Delisle de la Drevetière: la historia de un wyandot llevado a Francia por un joven capitán de navío, que contenía una larga serie de indignantes monólogos en los que el héroe «atribuye los males de la sociedad [francesa] a la propiedad privada, el dinero y en especial a la monstruosa desigualdad que hace de los pobres esclavos de los ricos». [39] La obra se representó casi cada año durante las siguientes dos décadas. [40]

Más sorprendente es que casi todas las grandes figuras de la Ilustración francesa escribieron su crítica al estilo de Lahontan de la sociedad, desde la perspectiva de un otro imaginario: Montesquieu escogió a un persa; el marqués de Argens, a un chino; Diderot, a un tahitiano; Chateaubriand, a un natchez; *El ingenuo* de Voltaire era mitad wyandot, mitad francés. [41] Todos ellos tomaron y desarrollaron temas y argumentos extraídos directamente de Kondiaronk, complementados por líneas de otros «salvajes críticos» de narraciones de viajeros. [42] En efecto, se puede defender con solidez que los orígenes reales de la «mirada occidental» —ese modo racional, supuestamente objetivo de mirar las culturas extrañas y exóticas que ha caracterizado la antropología europea— se encuentra no tanto en las narraciones de viajeros como en narraciones europeas de, precisamente, esos nativos escépticos imaginarios: mirando hacia dentro, con el entrecejo pensativo, las exóticas curiosidades de la propia Europa.

Tal vez la obra más famosa de este género, publicada en 1747, fue *Cartas de una peruana*, de la prominente *saloniste* madame de Graffigny,

que miraba la sociedad francesa a través de la mirada de una imaginaria princesa inca secuestrada. El libro se considera un hito del feminismo, al tratarse de, quizá, la primera novela europea que no acaba con la protagonista ni casada ni muerta. Zilia, la heroína inca de Graffigny, critica los absurdos y vanidades tanto de la sociedad europea como del patriarcado. Hacia el siglo XIX la novela era recordada en algunos ambientes como la introductora del concepto de socialismo de estado en la opinión pública, con Zilia preguntándose por qué el rey francés, pese a recaudar todo tipo de graves impuestos, no podía sencillamente redistribuir la riqueza tal y como hacía el Sapa Inca. [43]

En 1751, mientras preparaba una segunda edición de la novela, madame de Graffigny envió misivas a una serie de amigos, en las que les preguntaba por posibles cambios. Uno de estos contactos era un seminarista de veintitrés años, incipiente economista, llamado A. R. J. Turgot, de cuya respuesta (que era larga y muy crítica, de un modo constructivo) tenemos copia. El texto de Turgot es tremendamente importante, pues señala un momento crucial en su propio desarrollo intelectual: el momento en el que comenzó a convertir su más duradera contribución al pensamiento humano —la idea de progreso material económico— en una teoría general de la historia.

DONDE EXPLICAMOS LOS PODERES DE DEMIURGO DE A. R. J. TURGOT, Y CÓMO DIO LA VUELTA LA CRÍTICA INDÍGENA A LA CIVILIZACIÓN EUROPEA SENTANDO LAS BASES DE LAS VISIONES MODERNAS DE LA EVOLUCIÓN SOCIAL

(O CÓMO UN DEBATE SOBRE LIBERTAD SE CONVIRTIÓ EN UNO SOBRE EQUIDAD)

El Imperio inca no podría describirse precisamente como «igualitario» —en efecto, era un imperio—, pero madame de Graffigny lo presentaba como un

despotismo benevolente; uno en el que, en definitiva, todos son iguales ante el rey. La crítica de Francia que hace Zilia, como la de todos los extranjeros imaginarios que escriben en la tradición de Kondiaronk, se centra en la falta de libertad individual de la sociedad francesa, así como en sus violentas desigualdades.[44] Pero a Turgot este pensamiento le parecía perturbador; peligroso, incluso.

Sí, reconocía Turgot, «a todos nos encanta la idea de libertad e igualdad»... en principio. Pero debemos tener en cuenta un contexto más amplio. En realidad, aventuró, la libertad e igualdad de los salvajes no es un signo de su superioridad; es un signo de inferioridad, puesto que solo es posible en una sociedad en la que todos los hogares son en gran parte autosuficientes y en la que, por lo tanto, todo el mundo es igualmente pobre. A medida que las sociedades evolucionan, razonaba Turgot, la tecnología avanza. Diferencias naturales en talentos y habilidades entre individuos (que siempre han existido) se acentúan, y acaban formando la base de una división del trabajo cada vez más compleja. Progresamos de sociedades sencillas como las de los wyandot a nuestra propia y compleja «civilización comercial», en la que la pobreza y desposesión de algunos —por lamentable que pueda ser— es, sin embargo, condición necesaria para la prosperidad de la sociedad en su conjunto.

No hay modo de evitar tal desigualdad, concluía Turgot en su misiva a madame de Graffigny. La única alternativa, según él, sería una masiva intervención estatal al estilo inca, a fin de crear una uniformidad de condiciones sociales: una igualdad por la fuerza cuyo único efecto sería aplastar toda iniciativa y, por lo tanto, dar como resultado una catástrofe económica y social. A la vista de todo esto, Turgot sugería a madame de Graffigny que reescribiera su novela de tal modo que Zilia se diese cuenta de estas terribles implicaciones al final del libro.

No resulta sorprendente que Graffigny ignorase su consejo.

Pocos años más tarde, Turgot desarrolló estas ideas en una serie de conferencias acerca de la historia del mundo. Llevaba ya algunos años discutiendo a favor de la primacía del progreso tecnológico como motor de la mejora social general. En sus conferencias desarrolló la argumentación hasta convertirla en una teoría explícita de etapas del desarrollo económico. La evolución social, razonó, comienza siempre con cazadores, pasa a una fase de pastoralismo, de ahí a la agricultura y solo entonces pasa a la fase actual (final) de civilización comercial urbana.[45] Hay que comprender a quienes permanecen como cazadores, pastores o simples granjeros como vestigios de nuestras propias fases previas de desarrollo social.

Fue de este modo que las teorías de la evolución social —hoy en día tan familiares que nunca nos paramos a pensar en sus orígenes— se formularon por primera vez en Europa: como respuesta directa al poder de la crítica indígena. A los pocos años, la división de Turgot de todas las sociedades en cuatro fases aparecía ya en las conferencias de su amigo y aliado intelectual Adam Smith, en Glasgow, y acabó convertida en teoría general de la historia humana gracias a los colegas de Smith: hombres como lord Kames, Adam Ferguson y John Millar. El nuevo paradigma no tardó en ejercer un profundo efecto en cómo los pensadores europeos, y de un modo más general, el público europeo, percibían a los pueblos indígenas.

Los observadores que anteriormente habían considerado los modos de subsistencia y la división del trabajo de las sociedades norteamericanas como asuntos triviales o, en todo caso, de importancia secundaria, ahora empezaban a aceptar que eran lo único que realmente importaba. Se dividiría a todo el mundo en esa gran escala evolutiva, en función de su modo principal de adquirir alimentos. Las sociedades «igualitarias» fueron proscritas al extremo inferior de esa escalera, donde, en el mejor de los casos, podían proporcionar alguna idea acerca de cómo podrían haber vivido nuestros ancestros; ciertamente, ya no se las podía imaginar como

partes iguales en un diálogo acerca de cómo deberían comportarse en el presente los habitantes de sociedades ricas y poderosas.

Hagamos una breve pausa para hacer balance. En los años comprendidos entre 1703 y 1751, la crítica indígena a la sociedad europea tuvo un enorme impacto en el pensamiento europeo. Las que comenzaron como extendidas expresiones de disgusto e indignación por parte de los americanos, expuestos por primera vez a las costumbres europeas, acabó evolucionando, a lo largo de mil discusiones llevadas a cabo en docenas de idiomas, del portugués al ruso, en un debate acerca de la naturaleza de la autoridad, la decencia, la responsabilidad social y, por encima de todo, la libertad. Cuando a los observadores franceses les quedó claro que la mayoría de los indígenas americanos veían la autonomía individual y la libertad de acción como valores máximos —organizando sus vidas de tal modo que minimizaban las posibilidades de que un ser humano fuese subordinado a la voluntad de otro, y viendo, en consecuencia, la sociedad francesa como, esencialmente, una de esclavos díscolos— reaccionaron de varias maneras diferentes.

Algunos, como los jesuitas, condenaron de entrada el principio mismo de libertad. Otros —colonos, intelectuales y miembros del público lector en Europa— lo acabaron considerando una proposición social provocadora y atractiva (sus conclusiones al respecto, por cierto, no guardaban relación alguna en cuanto a sus sentimientos hacia las poblaciones indígenas, cuyo exterminio veían a menudo con buenos ojos, aunque, para ser justos, había individuos a ambos lados de la división intelectual firmemente opuestos a las agresiones contra pueblos extranjeros). En realidad, la crítica indígena a las instituciones europeas se percibía como algo tan poderoso que todos aquellos que objetaban las disposiciones sociales y económicas existentes

solían emplearla como su arma favorita: un juego, como hemos visto, al que se prestaron la mayoría de los grandes filósofos de la Ilustración.

A lo largo de ese proceso —y ya hemos visto cómo sucedía esto con Lahontan y Kondiaronk—, un debate acerca de la libertad se fue convirtiendo, cada vez más, en un debate acerca de la igualdad. Por encima de todo, no obstante, todas estas menciones a la sabiduría de los «salvajes» eran aún modos de desafiar la arrogancia de la autoridad recibida: la certeza medieval que mantenía que los juicios de la Iglesia y el *establishment* que se apoyaba en ellos, tras haber aceptado la versión correcta del cristianismo, eran necesariamente superiores a los de cualquier otro en el planeta.

El caso de Turgot revela cuántas de esas especiales ideas de civilización, evolución y progreso —que hemos llegado a identificar como el núcleo mismo del pensamiento de la Ilustración— llegaron relativamente tarde a esa tradición crítica. Más importante aún: muestra cómo el desarrollo de esas ideas llegó como respuesta directa a la potencia de la crítica indígena. En efecto, sería necesario un enorme esfuerzo para rescatar ese mismo sentido de la superioridad europea que los pensadores de la Ilustración buscaban volcar, incomodar, descentrar. Ciertamente, a lo largo del siguiente siglo (y más) tales ideas se convirtieron en un modo notablemente eficaz para hacerlo. Pero también crearon toda una mezcla de contradicciones. Por ejemplo, el especial hecho de que los estados coloniales europeos, a diferencia de ningún otro en la Historia, se veían obligados a asumir su propia condición efímera, asegurando ser vehículos temporales para acelerar la marcha de sus súbditos hacia la civilización... al menos de aquellos súbditos que, a diferencia de los wyandot, no habían sido en gran medida borrados del mapa.

Es en este punto que cerramos el círculo y volvemos a Rousseau.

Cómo Jean-Jacques Rousseau, tras ganar un prestigioso concurso de ensayo, perdió otro (tras superar la longitud máxima), pero acabó conquistando la historia entera de la humanidad

El intercambio epistolar entre madame de Graffigny y Turgot nos permite hacernos una idea del debate intelectual en Francia a principios de la década de 1750, al menos en los ambientes y salones en los que Rousseau era un habitual. ¿Eran la libertad y la igualdad valores universales, o eran —al menos en su forma pura— incoherentes con un régimen basado en la propiedad privada? ¿Llevaba el progreso en las artes y las ciencias a una mejor comprensión del mundo y, por lo tanto, también al progreso moral? ¿O acaso la crítica indígena era correcta, y la riqueza y el poder de Francia eran tan solo un perverso efecto colateral de disposiciones sociales antinaturales e incluso patológicas? Estas eran las preguntas presentes en boca de todo tertuliano de la época.

Si hoy en día sabemos algo de aquellos debates es, en gran parte, por su influencia en el ensayo de Rousseau. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* se ha enseñado, debatido y desmenuzado en mil clases; lo que es extraño, puesto que en muchos sentidos era, en gran parte, un caso aislado y excéntrico, incluso para los estándares de la época.

Durante la primera parte de su vida, Rousseau fue conocido sobre todo como aspirante a compositor. Su ascenso al Olimpo de los pensadores sociales comenzó en 1750, cuando tomó parte en un concurso patrocinado por la misma sociedad de letras y ciencias, la Académie de Dijon, acerca de la pregunta «¿Ha contribuido la restauración de las ciencias y las artes a la mejora moral?».[46] Rousseau ganó el primer premio, y fama a escala nacional, con un ensayo en el que sostenía con gran pasión que no había sido así. Nuestras intuiciones morales elementales, sostenía, son

fundamentalmente decentes y razonables; la civilización nos corrompe al impulsarnos a valorar la forma por encima del contenido. Casi todos los ejemplos en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* están extraídos de clásicos griegos y latinos, pero en sus notas a pie de página Rousseau apunta a otras fuentes de inspiración:

> No pretendo hablar de esos pueblos felices que no conocen siquiera el nombre de los vicios que nosotros refrendamos con tanta dificultad, de esos salvajes de América, de los cuales Montaigne no vacila en preferir su sencillo y natural régimen de policía, no solo a las leyes de Platón, sino aun a todo lo que la filosofía pueda jamás imaginar de más perfecto para gobernar a los pueblos. Él cita de ellos gran cantidad de ejemplos notorios para quien sepa admirarlos: «¡Y que, dice él, ellos acaso no llevan calzas!». [47]

La victoria de Rousseau causó un pequeño escándalo. Se consideró controvertido, como poco, que una academia dedicada al fomento de las artes y las ciencias concediese los máximos honores a una argumentación que sostenía que artes y ciencias eran totalmente contraproducentes. Con respecto a Rousseau, pasó gran parte de los siguientes años escribiendo (y publicitando) respuestas a las críticas hacia su escrito (y empleando su nueva fama para producir una ópera bufa, *El adivino de la aldea*, que fue popular en la corte francesa). En 1754, cuando la Académie de Dijon anunció un nuevo concurso en torno a los orígenes de la desigualdad social, tenían claro que había que poner en su lugar al advenedizo.

Rousseau mordió el anzuelo. Envió un tratado incluso más elaborado, diseñado para sorprender y confundir. No solo no consiguió ganar el premio (se le concedió a un ensayo muy convencional escrito por un representante del estamento clerical, el abad Talbert, quien atribuía nuestra actual desigualdad, en gran parte, al pecado original), sino que los jueces anunciaron que, dado que el ensayo de Rousseau superaba ampliamente el límite de extensión, ni siquiera lo habían acabado.

Sin duda el ensayo de Rousseau es extraño. Al mismo tiempo, no es exactamente lo que promete ser. En realidad, Rousseau no sostiene que la sociedad humana comienza en un estado de idílica inocencia. Sostiene, de

un modo bastante confuso, que los primeros humanos eran esencialmente buenos, pero que se evitaban entre sí sistemáticamente por miedo a la violencia. En consecuencia, los seres humanos en estado de naturaleza eran criaturas solitarias, lo que le permite sostener que la «sociedad» misma —es decir, toda forma de asociación entre individuos— era, necesariamente, una restricción a la libertad humana. Incluso el lenguaje marcaba un compromiso. Pero la auténtica innovación que introduce Rousseau viene en el momento clave de la caída en desgracia de la humanidad, un momento desencadenado, sostiene, por el surgimiento de las relaciones de propiedad.

El modelo de Rousseau de la sociedad humana —que, subraya una y otra vez, no debe entenderse de un modo literal, sino como mero experimento mental— implica tres fases: un totalmente imaginario estado de naturaleza en el que los individuos vivían en estado de aislamiento; una fase de salvajismo en la Edad de Piedra, tras la invención del lenguaje (en la que incluye a la mayoría de los habitantes de Norteamérica y otros «salvajes» por entonces observables); por fin, la civilización, tras la invención de la agricultura y la metalurgia. Cada una de ellas marca una caída moral. Pero, como Rousseau se cuida de subrayar, la parábola al completo es una manera de comprender, en primer lugar, qué hizo posible que los humanos aceptasen la noción de propiedad privada:

> El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir «Esto es mío» y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!». Pero parece que ya entonces las cosas habían llegado al punto de no poder seguir más como estaban, pues la idea de propiedad, dependiendo de muchas, otras ideas anteriores que solo pudieron nacer sucesivamente, no se formó de un golpe en el espíritu humano... [48]

Aquí Rousseau se hace la misma pregunta que perturbó a tantos indígenas americanos. ¿Cómo es que tantos europeos son capaces de convertir riqueza en poder; convertir una mera distribución desigual de

bienes materiales —algo que existe, hasta cierto grado, en toda sociedad— en la capacidad de decir a los demás qué hacer, a emplearlos como sirvientes, obreros o granaderos, o sencillamente a sentir que no es de su incumbencia que otros yazgan moribundos en la calle?

Si bien Rousseau no cita explícitamente ni a Lahontan ni las *Relaciones jesuitas*, está claro que las conocía bien, como habría sucedido con cualquier intelectual de la época, [49] y su obra está salpicada por las mismas preguntas cruciales: ¿por qué son los europeos tan competitivos? ¿Por qué no comparten alimentos? ¿Por qué se someten a las órdenes de otras personas? La larga digresión de Rousseau en torno a la *pitié* —la natural simpatía que, asegura, sienten los salvajes recíprocamente, la cualidad que protege de las depredaciones de la civilización en su segunda fase— solo tiene sentido a la luz de las constantes exclamaciones de disgusto por parte de los indígenas en estos libros: que los europeos solo parecen preocuparse por sí mismos; que no son «ni generosos ni amables». [50]

La razón para el extraordinario éxito del ensayo, pues, es que, pese a su estilo sensacionalista, se trata en realidad de un astuto compromiso entre dos, o quizá incluso tres, posiciones contradictorias con respecto a las preocupaciones sociales y morales más urgentes de la Europa del siglo XVIII. Consigue incorporar elementos de la crítica indígena, ecos de la narrativa bíblica de la Caída y algo que, al menos, se parece mucho a las fases evolutivas de desarrollo material que, en aquellos momentos, propugnaban Turgot y los pensadores de la Ilustración escoceses. Básicamente, Rousseau coincide con la opinión de Kondiaronk de que los civilizados europeos eran, en términos generales, unas criaturas atroces, por todas las razones que había señalado el wyandot; coincide también con que la propiedad privada es la raíz del problema. La —mayor— diferencia entre ambos es que Rousseau, a diferencia de Kondiaronk, era incapaz de imaginar una sociedad basada en ninguna otra cosa.

En la traducción de la crítica indígena a términos que los filósofos franceses pudieran comprender, es precisamente este sentido de la posibilidad lo que se perdió. Para los americanos como Kondiaronk no había contradicción alguna entre libertad individual y comunismo, es decir, comunismo en el sentido en que lo hemos usado aquí, como cierta presuposición de compartir, de que se puede esperar, de personas que no son enemigas, que respondan a las necesidades mutuas. En la realidad americana, la libertad del individuo se basaba en cierto nivel de «comunismo de base», dado que, al fin y al cabo, las personas que pasan hambre, carecen de ropas adecuadas o no disponen de refugio durante una ventisca no son realmente libres para hacer gran cosa, excepto lo que sea necesario para sobrevivir.

En contraste con esto, la concepción europea de libertad individual estaba ineludiblemente vinculada a nociones de propiedad privada. Legalmente, esta asociación se remonta, sobre todo, al poder del jefe de familia de la antigua Roma, quien podía hacer lo que quisiera con sus sirvientes y posesiones, incluidos sus hijos y sus esclavos.[51] En esta concepción, la libertad se definía, al menos potencialmente, como algo ejercido a costa de los demás. Es más: había un fuerte énfasis, en el derecho de la antigua Roma (y en el moderno derecho europeo) en la autosuficiencia de las familias; de aquí que la auténtica libertad significaba autonomía en un sentido radical, no tan solo autonomía de la voluntad, sino no depender de otros seres humanos (excepto aquellos que uno domina directamente). Rousseau, que siempre insistió en vivir sin depender de la ayuda ajena (pese a que todas sus necesidades estaban cubiertas gracias a sus amantes y sirvientes), aplicó esta misma lógica en el resto de su vida.[52]

Cuando nuestros ancestros, escribió Rousseau, tomaron la fatal decisión de dividir la tierra en parcelas de propiedad individual, y crearon estructuras legales para proteger sus propiedades y gobiernos para obligar a cumplir esas leyes, imaginaban que estaban creando los medios para conservar su

libertad. En realidad, «corrieron al encuentro de sus cadenas». Es una imagen potente, pero no queda claro a qué creía Rousseau que se parecería esta libertad perdida; sobre todo si, como insistía, toda relación humana, incluso aquellas de ayuda mutua, es inherentemente una restricción a la libertad. No resulta sorprendente que acabe imaginando una época puramente imaginaria en la que todos los individuos vagabundean solos en los bosques; más sorprende, quizá, que su mundo imaginario haya acabado definiendo, tan a menudo, el arco de nuestros propios horizontes. ¿Cómo sucedió esto?

DONDE SE CONSIDERA LA RELACIÓN ENTRE LA CRÍTICA INDÍGENA, EL MITO DEL PROGRESO Y EL NACIMIENTO DE LA IZQUIERDA

Como hemos mencionado antes, a la estela de la Revolución francesa los críticos conservadores culparon a Rousseau de casi todo. Muchos lo consideraban directamente responsable de la guillotina. El sueño de restaurar el antiguo estado de libertad e igualdad, sostenían, llevó exactamente a los efectos que Turgot había predicho: un totalitarismo al estilo inca que solo podía sostenerse mediante el terror revolucionario.

Es cierto que los radicales políticos de la época de las revoluciones americana y francesa hacían suyas las ideas de Rousseau. He aquí, por ejemplo, un extracto, supuestamente procedente de un manifiesto escrito en 1776 que reproduce casi a la perfección la fusión rousseauniana de evolucionismo y crítica de la propiedad privada como orígenes casi directos del Estado:

> A medida que se multiplicaron las familias, y los medios necesarios para su conservación disminuyeron, la vida nómada, o errante, cesó; nació la propiedad; escogieron los hombres un domicilio permanente y se dedicaron a la agricultura. Se desenvolvió el lenguaje y, viviendo juntos, empezaron a medir sus fuerzas unos contra otros, y a distinguir los débiles de los fuertes. Entonces, sin duda, fue cuando conocieron el modo como se podían auxiliar mutuamente; cómo

> la prudencia y fuerzas de un individuo podían gobernar diversas familias reunidas, y atender a la seguridad de sus campos contra la invasión de un enemigo: pero entonces también se arruinó la libertad por sus cimientos, y desapareció la igualdad. [53]

Estas palabras están extraídas de un supuesto manifiesto de la Orden Secreta de los Illuminati, una red de células revolucionarias organizada en el seno de la masonería por el profesor bávaro Adam Weishaupt. La organización existió a finales del siglo XVIII; su propósito parece haber sido educar a una élite ilustrada internacionalista, o incluso antinacionalista, para que trabajase en la restauración de la libertad y la igualdad.

Los conservadores denunciaron inmediatamente la Orden, lo que llevó a su prohibición en 1785, menos de diez años después de su fundación, pero los teóricos de la conspiración de derecha insistían en que seguía existiendo, y que los Illuminati eran las manos ocultas que tiraban de los hilos de la Revolución francesa (y, más tarde, de la rusa). Esto es estúpido, pero una razón por la que la fantasía fue posible es que los Illuminati fueron los primeros, tal vez, en proponer que una vanguardia revolucionaria, formada en la correcta interpretación de la doctrina, sería capaz de comprender la dirección general de la historia humana... y, por lo tanto, sería capaz de intervenir para acelerar su progreso. [54]

Puede parecer irónico que Rousseau, quien comenzó su carrera adoptando una posición que hoy en día calificaríamos de ultraconservadora —que el supuesto progreso lleva a la decadencia moral—, acabase convirtiéndose en la suprema *bête noire* de tantos conservadores. [55] Pero siempre se reserva un vitriolo especial para con los traidores.

Muchos pensadores conservadores creen que Rousseau completó el ciclo, de unos inicios prometedores a crear lo que hoy en día llamamos la izquierda política. No van totalmente errados. Rousseau fue, en efecto, una figura crucial en la formación del pensamiento de izquierda. Una de las razones por las que los debates intelectuales de mediados del siglo XVIII nos

resultan tan extraños hoy en día es precisamente porque la división derecha-izquierda aún no había cristalizado. En la época de la Revolución americana, los términos mismos *derecha* e *izquierda* no existían. Producto de la década inmediatamente posterior, al principio hacían referencia a los escaños de aristocracia y facciones populares, respectivamente, en la Asamblea Nacional francesa de 1789.

Subrayemos (no deberíamos hacerlo) que las efusiones de Rousseau acerca de la decencia fundamental de la naturaleza humana y las épocas perdidas de libertad e igualdad no fueron de ningún modo responsables, por sí solas, de la Revolución francesa. No es como si alguien hubiera conseguido que los *sans culottes* se alzaran solamente poniendo esas ideas en su cabeza (durante la mayor parte de la historia de Europa, los intelectuales parecen haber sido la única clase de personas incapaz de imaginar que se podían crear otros mundos). Pero podemos sostener que, al unir la crítica indígena y la doctrina del progreso inicialmente creada para contrarrestar aquella, Rousseau escribió, *de facto*, el documento fundacional de la izquierda como proyecto intelectual.

Por la misma razón, el pensamiento de derecha ha sospechado desde el principio no solo de las ideas de progreso, sino de toda la tradición surgida de la crítica indígena. Hoy en día damos por supuesto que son en gran parte los adscritos a la izquierda política los que hablan del «mito del noble salvaje», y que toda narración europea antigua que idealiza pueblos lejanos o les atribuye, siquiera, opiniones inteligentes es tan solo una proyección idealizada de fantasías europeas sobre personas cuyos autores nunca comprendieron de verdad. Tanto el trato denigrante y racista al salvaje como la ingenua celebración de la inocencia del salvaje se perciben como dos caras de la misma moneda imperialista. [56] No obstante, al principio esta era una posición de derecha, como explica Ter Ellingson, el antropólogo contemporáneo que más a fondo ha explorado este tema. Ellingson llegó a la conclusión de que nunca hubo un mito del «noble salvaje»; al menos, no

en el sentido del estereotipo de sociedades sencillas que vivían en una época de feliz inocencia primordial. Más bien, las narraciones de viajeros suelen proporcionar una imagen mucho más ambivalente, y describen las sociedades ajenas como una mezcla complicada, a veces incoherente (para ellos) de virtudes y vicios. Lo que debería investigarse, en su lugar, tal vez debería bautizarse como «el mito del mito del noble salvaje»: ¿por qué ciertos europeos comenzaron a atribuir una posición tan ingenua a otros? La respuesta no es bonita. En realidad, la expresión *noble salvaje* se popularizó más o menos un siglo después de Rousseau, como término peyorativo y de abuso. La desplegó un grupo de abiertos racistas que en 1859 —conforme el Imperio británico alcanzaba el cénit de su poder— tomó la Sociedad Etnológica Británica y clamó por el exterminio de los pueblos inferiores.

Los ponentes originales de la idea culparon a Rousseau, pero no pasó mucho tiempo antes de que estudiantes de historia literaria se lanzaran a cribar archivos en busca de rastros del «noble salvaje» por todas partes. Casi todos los textos mencionados en este capítulo acabaron bajo la lupa; todos fueron tildados de fantasías idealizadas y peligrosas. Al principio, sin embargo, este desdén procedía de la derecha política. Ellingson pone el especial ejemplo de Gilbert Chinard, cuyo libro de 1913 *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au* XVII*e et au* XVIII*e siècle* fue el principal responsable de instalar la idea del «noble salvaje» como tropo literario europeo en las universidades estadounidenses, al ser, tal vez, el menos tímido en cuanto a expresar su agenda política.

Citando a Lahontan como figura clave en la formación de esta idea, Chinard sostenía que Rousseau había tomado prestados argumentos específicos bien de las *Memorias* de Lahontan, bien de sus *Diálogos* con Kondiaronk. En un sentido más directo, detecta cierta afinidad de temperamento:

> Es a Jean-Jacques [Rousseau], más que a ningún otro autor, que se parece el autor de los Diálogos con un salvaje... Pese a todos sus defectos, sus motivos fundamentalmente despreciables, ha puesto pasión en su estilo, un entusiasmo que no tiene equivalente salvo, tal

vez, en el Discurso sobre los orígenes de la desigualdad. Como Rousseau, es un anarquista; como él, carece de sensibilidad moral, y en grado notablemente superior; como él, se imagina la presa de persecuciones por parte de la raza humana entera; como a él, le indignan los sufrimientos de los pobres, y más incluso que él, hace una llamada a las armas; y como él, por encima de todo, atribuye a la propiedad todos los males que sufrimos. En esto nos permite establecer una conexión directa entre los misioneros jesuitas y Jean-Jacques. [57]

Según Chinard, incluso los jesuitas (explícitos enemigos de Lahontan) estaban, en definitiva, jugando al mismo juego de introducir ideas profundamente subversivas por la puerta trasera. Sus motivos, cuando citaban las exasperadas observaciones de sus interlocutores, no eran inocentes. Ellingson, comentando directamente el párrafo anterior, se pregunta, muy razonablemente, de qué demonios habla Chinard: ¿una especie de movimiento anarquista orquestado por Lahontan, los jesuitas y Rousseau? ¿Una teoría de la conspiración que explique la Revolución francesa? Sí, concluye Ellingson, es casi eso. Los jesuitas, según Chinard, han promovido «ideas peligrosas» al proporcionarnos una idea de las buenas cualidades de los «salvajes», y «esta idea parece contraria a los intereses del Estado monárquico y de la religión». De hecho, la caracterización que Chinard hace de Rousseau es la de *un continuateur des missionaires Jésuites*, y acusa a estos de ser responsables de dar impulso a «los espíritus revolucionarios [que] transformarían nuestra sociedad e, inflamados por sus *Relaciones*, nos devolverían al estado de los salvajes americanos». [58]

Para Chinard, que los observadores europeos informaran correctamente de las opiniones de sus interlocutores americanos era irrelevante. Pues los indígenas americanos eran, en palabras de Chinard, «una raza distinta a la nuestra» con la que no era posible ninguna relación: era, por decirlo de otro modo, como registrar las opiniones políticas de un leprechaun. [59] Lo que realmente importa, subraya, son las motivaciones de los blancos implicados, y se trata claramente de desafectos y alborotadores. Acusa a uno de los primeros observadores de las costumbres de los inuit de Groenlandia de insertar una mezcla de socialismo e iluminismo en sus

descripciones, es decir, de ver las costumbres de los salvajes a través de una óptica que podría proceder de la Orden Secreta de los Illuminati. [60]

MÁS ALLÁ DEL MITO DEL «SALVAJE ESTÚPIDO» (¿POR QUÉ TODAS ESTAS COSAS IMPORTAN TANTO PARA NUESTRO PROYECTO EN ESTE LIBRO?)

No es este el lugar para documentar cómo una crítica de derecha se convirtió en una crítica de izquierda. Hasta cierto punto se puede atribuir a la pereza de académicos educados en la historia de la literatura francesa o inglesa, enfrentados a la perspectiva de tener que lidiar seriamente con lo que un micmac del siglo XVII pudiera haber estado pensando. Decir que el pensamiento de los micmac no es importante sería racista; decir que es inconcebible porque las fuentes eran racistas, sin embargo, lo descarga a uno de responsabilidades.

Hasta cierto punto, también, este rechazo a enfrentarse a las fuentes indígenas se basa en protestas totalmente legítimas por parte de quienes, históricamente, han sido idealizados. Han sido muchos quienes han señalado que tanto ser calificado de raza inferior, y que, de ahí, se pueda ignorar cuanto digas; y tanto ser calificado de inocente hijo de la naturaleza o encarnación de antiguas sabidurías, y que, por lo tanto, cuanto digas haya de tratarse como algo inefablemente profundo, son actitudes igualmente molestas. Ambas parecen diseñadas para evitar cualquier conversación realmente importante.

Cuando nos lanzamos a escribir este libro nos imaginamos haciendo una contribución a la incipiente literatura acerca de los orígenes de la desigualdad, solo que, esta vez, basada en pruebas reales. A medida que avanzaba nuestra investigación acabamos dándonos cuenta de lo extraña que resultaba la pregunta «¿Cuáles son los orígenes de la desigualdad social?». Más allá de sus implicaciones de cierta inocencia primordial, el modo de enmarcar el problema sugiere cierto diagnóstico de lo que funciona mal en la sociedad, y de lo que se puede y lo que no se puede

hacer al respecto. Como ya hemos visto, a menudo tiene poco que ver con lo que los pueblos que vivían en las sociedades que hemos dado en llamar «igualitarias» sentían que los diferenciaba de los demás.

Rousseau se deshizo de la cuestión reduciendo a sus salvajes a meros experimentos mentales. Fue casi la única gran figura de la Ilustración francesa que no escribió un diálogo imaginario, ni ningún otro tipo de obra imaginativa, con la intención de analizar la sociedad europea desde un punto de vista extranjero. De hecho, desnuda a sus «salvajes» de toda imaginación propia; su felicidad solo deriva de su incapacidad de imaginar las cosas de otro modo, o de proyectarse en el futuro de cualquier forma. [61] Carecen también, así, de filosofía. Se supone que esta es la razón por la que nadie pudo prever los desastres que sobrevendrían cuando por primera vez delimitaron propiedades y comenzaron a formar gobiernos para protegerlas; para cuando los seres humanos fueron capaces de pensar con esa anticipación, el daño ya estaba hecho.

Si volvemos a los años sesenta, el antropólogo francés Pierre Clastres sugirió precisamente lo opuesto. ¿Y si ese tipo de personas a las que imaginamos sencillas, inocentes y libres de líderes, gobernantes, burócratas, élites, etcétera, son así no por falta de imaginación, sino precisamente porque son más imaginativos que nosotros? Nos parece difícil suponer cómo sería una sociedad verdaderamente libre; quizá ellos no tengan problemas similares para imaginar cómo son el poder arbitrario y la dominación. Quizá no solo pueden imaginarlo, sino que disponen conscientemente su sociedad a fin de evitarlo. El argumento de Clastres tiene sus límites. Pero, al insistir en que los pueblos estudiados por los antropólogos son tan autoconscientes y tan imaginativos como los propios antropólogos, hizo más por revertir el daño que nadie más, antes o después.

A Rousseau se lo ha acusado de muchos crímenes. Es inocente de la mayoría de ellos. Si hay realmente un elemento tóxico en su legado, es este: no su divulgación de la imagen del «noble salvaje», algo que en realidad no

hizo, sino su divulgación de lo que podríamos llamar «el mito del salvaje estúpido», incluso uno que él creía bendito en su estado de estupidez. Los imperialistas del siglo XIX adoptaron con entusiasmo este estereotipo, limitándose a añadirle toda una serie de justificaciones ostensiblemente científicas —del evolucionismo darwiniano al «racismo científico»— para desarrollar la idea de simpleza inocente y proporcionar un pretexto para confinar a los pueblos libres que quedaban en el mundo (o, cada vez más, a medida que el expansionismo europeo proseguía, «antiguos pueblos libres») a un espacio conceptual en el que sus opiniones ya no resultasen amenazadoras. Ese es el trabajo que estamos intentando deshacer.

«Libertad, igualdad, fraternidad» fue el grito unánime de la Revolución francesa.[62] Hoy en día hay disciplinas enteras (ramas de la filosofía, de la politología y del derecho) que adoptan la «igualdad» como su objeto de estudio principal. Todo el mundo coincide en que la igualdad es un valor, pero nadie parece ponerse de acuerdo en cuanto a qué refiere el término. ¿Igualdad de oportunidades? ¿Igualdad de condiciones? ¿Igualdad formal ante la ley?

De igual modo, sociedades del siglo XVII como los micmac, los algonquinos o los wyandot son regularmente tildadas de «sociedades igualitarias»; o, si no, como sociedades «de bandas» o «tribales», que se supone que significa lo mismo. Nunca queda del todo claro a qué se refiere el término. ¿Estamos hablando de una ideología, la creencia de que todo el mundo en una sociedad debería ser igual (obviamente no en todos los aspectos, sino en algunos considerados especialmente importantes)? ¿O de una en la que todos los individuos son realmente iguales? ¿Qué supondría, en la práctica, cualquiera de estas? ¿Que todos los miembros de la sociedad tienen el mismo acceso a tierras, o que todos se tratan entre sí con la misma dignidad, o que todos gozan de la misma libertad para dar a conocer sus

opiniones en asambleas públicas? ¿O acaso hablamos de alguna escala de medida que puede imponer el observador: ingreso de dinero, poder político, ingesta de calorías, tamaño de la casa, cantidad y calidad de posiciones personales...?

¿Significaría la igualdad el borrado del individuo o su exaltación? Al fin y al cabo, para un observador foráneo, una sociedad en la que todos son exactamente iguales, y una en la que son absolutamente diferentes entre sí como para impedir toda comparación resultarían asimismo igualitarias. ¿Se puede hablar de igualdad en una sociedad en la que se trata a los ancianos como dioses que toman todas las decisiones importantes si todo miembro de esa sociedad que pasa de los, digamos, cincuenta años pasa a ser considerado un anciano? ¿Y qué hay de las relaciones de género? Muchas sociedades tildadas de igualitarias tan solo lo son entre hombres adultos. A veces, las relaciones entre hombres y mujeres, en esas sociedades, son todo menos iguales. Otras veces las cosas son más ambiguas.

Puede ser que, por ejemplo, se espere de hombres y mujeres de una misma sociedad no solo que realicen distintos tipos de trabajo, sino que sostengan opiniones diferentes acerca de por qué el trabajo (y qué tipo de trabajo) es realmente importante, y crean, por lo tanto, que tienen un estatus superior; o quizá que sus respectivos roles son tan diferentes que no tiene sentido compararlos. Muchas de las sociedades que encontraron los franceses en Norteamérica responden a esta descripción. Se podían ver como matriarcales desde una perspectiva y patriarcales desde la otra.[63] En tales casos, ¿podemos hablar de igualdad de género? ¿O solo podemos hacerlo si hombres y mujeres son también iguales en función de algún criterio externo mínimo: ser igualmente libres de amenazas de violencia doméstica, por ejemplo, o poseer igual acceso a recursos, o tener igualdad de voz y voto en los asuntos comunes?

Dado que no hay una respuesta clara y generalmente aceptada a ninguna de estas preguntas, el uso del término *igualitaria* ha llevado a innumerables

discusiones. De hecho, el significado de *igualitario* sigue siendo muy poco claro. Al final, la idea se acaba usando no porque posea auténtica sustancia analítica, sino por la misma razón por la que los teóricos del Derecho natural del siglo XVII especulaban con la igualdad en el estado de naturaleza: *igualdad* es un término por defecto, que hace referencia a ese tipo de masa protoplásmica de la humanidad que imaginamos que queda cuando se retiran todos los adornos de la civilización. Los pueblos igualitarios son aquellos que carecen de príncipes, jueces, capataces o sacerdotes hereditarios, y generalmente también de ciudades y escritura; preferiblemente, incluso de agricultura. Son sociedades de iguales tan solo en el sentido de que carecen de la mayoría de los objetos de desigualdad.

De esto se sigue que toda obra histórica que pretenda tratar los orígenes de la desigualdad sea en realidad una investigación en torno a los orígenes de la civilización misma; una que, a su vez, implica una visión de la historia como la de Turgot, que concebía la «civilización» como un sistema de complejidad social, que garantizaba una mayor prosperidad general, pero que al mismo tiempo aseguraba que se tendría que llegar a ciertos compromisos en las áreas de libertad e igualdad. Nosotros intentaremos escribir un tipo diferente de historia, que exigirá también una comprensión distinta de *civilización*.

Por aclarar las cosas: no es que pensemos que el hecho de que príncipes, jueces, capataces o sacerdotes hereditarios —o, ya que estamos, la escritura, las ciudades y la agricultura— solo surjan a partir de determinado punto de la historia humana carezca de interés o de importancia. Más bien al contrario: a fin de comprender nuestra dificultad como especie, es absolutamente crucial comprender cómo surgieron estas cosas. Sin embargo, también insistiremos en que, para ello, deberíamos rechazar el impulso de tratar a nuestros antepasados como a una especie de sopa humana primordial. Las pruebas que se acumulan, procedentes de la arqueología, la antropología y los campos relacionados sugiere que —como

con los americanos y franceses del siglo XVII— los pueblos de épocas prehistóricas tenían ideas muy específicas de lo que era importante en sus sociedades; que esas ideas variaban notablemente, y que describir tales sociedades como unívocamente «igualitarias» no nos dice nada acerca de ellas.

Sin duda, hubo habitualmente un grado de igualdad por defecto; una noción de que todos los seres humanos somos igualmente vulnerables ante los dioses; el poderoso sentimiento de que ninguna voluntad debería verse subordinada a otra. Es de suponer que así haya sido, al menos para asegurarse de que príncipes, jueces, capataces o sacerdotes de casta no surgieran durante periodos tan largos de tiempo. Pero las ideas conscientes de «igualdad», el impulsar la igualdad como un valor explícito (en oposición a una ideología de la libertad, o de la dignidad, o de la participación, que se aplica de modo igual a todos), parecen haber llegado relativamente tarde en la historia humana. E incluso cuando aparecen, rara vez se aplican a todo el mundo.

La antigua democracia ateniense, por poner solo un ejemplo, se basaba en la igualdad política entre sus ciudadanos —incluso si estos constituían solo entre el 10 y el 20 por ciento de la población total— en el sentido de que todos tenían el mismo derecho a participar en la toma pública de decisiones. Se nos ha enseñado a considerar esta idea de igualdad de participación cívica como un hito del desarrollo político, revivido y expandido unos 2.000 años más tarde (para ser sinceros, los sistemas políticos denominados «democracias» en la Europa del siglo XIX no tenían casi nada en común con la antigua Atenas, pero eso ahora mismo no importa). Lo que sí importa es que en la época, los intelectuales atenienses, la mayoría de ellos pertenecientes a la aristocracia, tendían a considerar toda esta disposición como algo un poco cursi, y la mayoría de ellos preferían el sistema de gobierno de Esparta, dominada por un porcentaje

incluso más pequeño de la población, que vivía en su totalidad del trabajo de sus siervos.

Los ciudadanos espartanos, por su parte, se referían a sí mismos como los *Homoioi*, un término que puede traducirse como «los iguales» o «los que son igual»: todos pasaban por el mismo riguroso entrenamiento militar; adoptaban el mismo desdén arrogante por los lujos afeminados y por la idiosincrasia individual; comían en cantinas comunales y pasaban la mayor parte de su vida entrenándose para la guerra.

Este no es, pues, un libro sobre la igualdad. Pero intentará responder muchas de las mismas preguntas de un modo diferente. No cabe duda de que algo ha ido terriblemente mal en el mundo. Un reducidísimo porcentaje de su población controla los destinos de casi todos los demás, y lo hace de un modo cada vez más desastroso. Para comprender cómo hemos llegado hasta este punto deberemos rastrear el problema, remontándonos a lo primero que hizo posible que surgieran reyes, sacerdotes, capataces y jueces. Pero ya no podemos permitirnos el lujo de suponer que sabemos de antemano cuáles serán las respuestas precisas. Aprovechando la guía de críticos indígenas como Kondiaronk, tendremos que enfocar las pruebas del pasado de la humanidad con una nueva mirada.

3

Descongelando la Edad de Hielo

Encadenados y desencadenados: las proteicas posibilidades de la política humana

La mayor parte de las sociedades imaginan una época mítica de la creación. Érase una vez, dice la historia, el mundo era diferente: los peces y los pájaros hablaban; los animales podían convertirse en humanos, y los humanos, en animales. En una época así era posible que las cosas acabaran siendo algo completamente nuevo de un modo que ya no puede volver a suceder: el fuego, o cocinar, o la institución del matrimonio, o tener mascotas. En estos días nuestros, inferiores, nos vemos reducidos a repetir sin cesar los grandes gestos de aquella época: encender nuestras hornallas particulares, disponer nuestros propios matrimonios, alimentar a nuestras propias mascotas, pero incapaces de cambiar el mundo del mismo modo.

En cierto modo, las narraciones de los «orígenes de la humanidad» tienen para nosotros un papel similar al que tuvieron los mitos para los antiguos griegos o polinesios, o el Tiempo del Sueño de los aborígenes australianos. Nada de todo esto lo decimos con la intención de criticar el rigor científico de estas narraciones. Sencillamente observamos que ambas cubren funciones bastante parecidas. Si pensamos en una escala de, digamos, los últimos tres millones de años, realmente hubo una época en la

que las líneas entre (lo que hoy denominamos) humano y animal eran aún ambiguas; y en la que alguien, al fin y al cabo, tuvo que encender un fuego, cocinar o efectuar una ceremonia de casamiento por primera vez. Sabemos que esas cosas pasaron. Aun así, no sabemos cómo. Resulta muy difícil resistirse a la tentación de especular con historias que podrían haber sucedido: historias que reflejan, necesariamente, nuestros propios miedos, deseos, obsesiones y preocupaciones. En consecuencia, tiempos tan distantes pueden convertirse en vastos lienzos en blanco en los que proyectar nuestras fantasías colectivas.

Este lienzo de la prehistoria humana es claramente moderno. El famoso teórico de la cultura W. J. T. Mitchell señaló una vez que los dinosaurios son el animal modernista por excelencia, puesto que en época de Shakespeare nadie sabía que tales animales habían existido. De igual modo, hasta hace bastante poco la mayoría de los cristianos daban por sentado que todo lo que valía la pena saber de los primeros humanos se podía hallar en el libro del Génesis. Hasta inicios del siglo XIX, los hombres de letras —científicos incluidos— aceptaban todavía que el universo no había existido antes de finales de octubre de 4004 a. C., y que todos los humanos hablaban la misma lengua, el hebreo, hasta la dispersión de la humanidad, tras la caída de la Torre de Babel, dieciséis siglos más tarde. [1]

En aquella época aún no había «prehistoria». Tan solo había historia, incluso si parte de ella era terriblemente errónea. El término *prehistoria* solo entró en uso tras el descubrimiento de las cuevas de Brixham, en Devon, en 1858, y de hachas de piedra que solo podían haber sido talladas por humanos, junto a restos de oso de las cavernas, rinoceronte lanudo y otras especies extintas, todo ello junto y sellado bajo una losa. Este y subsiguientes hallazgos arqueológicos desencadenaron una total reinterpretación de las pruebas existentes. De repente, «a la historia humana se le vino el mundo abajo». [2]

El problema es que la prehistoria resulta ser un periodo extraordinariamente largo: más de tres millones de años, durante los cuales (al menos, algunos) sabemos que nuestros ancestros usaron herramientas de piedra. Las pruebas, para la mayor parte de este periodo, son muy limitadas. Hay fases de, literalmente, miles de años, de las que toda evidencia de actividad homínida es un diente, y quizá unas cuantas piezas de pedernal tallado. Aunque la tecnología que somos capaces de aplicar a periodos tan remotos mejora de década en década, aun así hay límites a lo que uno puede hacer con un material tan escaso. En consecuencia, es difícil resistirse a la tentación de rellenar los huecos, de asegurar que sabemos más de lo que realmente sabemos. Cuando los científicos hacen eso, los resultados son sospechosamente similares a aquellas narraciones bíblicas que se supone que la ciencia dejó de lado.

Pongamos un solo ejemplo. En los años ochenta hubo mucho revuelo en torno a una «Eva mitocondrial», la antepasada putativa común de toda nuestra especie. Ciertamente, nadie sostenía haber hallado los restos físicos de tal ancestro; pero la secuenciación de ADN de mitocondrias —los diminutos motores celulares que heredamos de nuestras madres— demostraba que la tal Eva debía de haber existido quizá hace tan solo 120.000 años. Y aunque nadie imaginaba que jamás hallaríamos a la propia Eva, el descubrimiento de toda una serie de cráneos fósiles en el valle del Rift, en África oriental (un yacimiento fosilífero natural de restos del Paleolítico, muertos hace mucho tiempo, en escenarios mucho más expuestos), pareció sugerir cuál debía de haber sido el aspecto de dicha Eva y dónde podría haber vivido. Mientras los científicos seguían debatiendo los detalles, las revistas de divulgación publicaban reportajes sobre una moderna contrapartida del Jardín del Edén, la incubadora original de la humanidad, la sabana-útero que nos dio vida a todos.

Muchos de nosotros, probablemente, tenemos aún algo parecido a esta imagen de los orígenes de la humanidad en nuestra cabeza. No obstante,

investigaciones más recientes han demostrado que no es nada precisa. De hecho, los bioantropólogos y genetistas convergen en una imagen totalmente distinta. En lugar de un mismo comienzo común, y una dispersión desde África oriental a partir de algún momento tipo Torre de Babel para generar los diversos pueblos y naciones del planeta, las primeras poblaciones humanas de África parecen haber sido físicamente mucho más diversas que nada con lo que estemos familiarizados hoy en día.

Los humanos de la actualidad tendemos a exagerar nuestras diferencias. A menudo los resultados de estas exageraciones son catastróficos. Entre guerras, esclavitud, imperialismo y la mera opresión racista cotidiana, los últimos siglos han presenciado tanto sufrimiento humano justificado por diferencias menores en la apariencia humana que olvidamos con facilidad lo poco importantes que son estas diferencias. De cara a todo posible estándar biológico, los humanos actuales son casi indistinguibles. Ya se vaya uno a Bosnia, a Japón, a Ruanda o a la isla de Baffin, puede esperar ver personas con las mismas caras pequeñas y gráciles, un cráneo globular y a grandes rasgos la misma distribución de vello corporal. No solo tenemos una apariencia similar; en muchos aspectos actuamos también de un modo parecido: por ejemplo, en todo el mundo, desde el Outback australiano hasta la Amazonia, giramos los globos oculares hacia arriba para decir: «¡Menudo idiota!». Lo mismo aplica a la cognición. Podemos creer que los diferentes grupos de humanos perciben sus capacidades cognitivas de modos muy diferentes —y hasta cierto punto, evidentemente, es así—, pero, una vez más, esta diferencia percibida es consecuencia de carecer de base real para la comparación: no hay lenguaje humano, por poner un ejemplo, que no tenga nombres, verbos y adjetivos; y aunque los humanos puedan disfrutar de muy diferentes tipos de música y danza, no hay población humana conocida que no disfrute de la música y la danza.

Si retrocedemos unos cuantos milenios, este no era precisamente el caso.

Durante la mayor parte de nuestra historia evolutiva, vivimos, en efecto, en África... pero no solo en las sabanas orientales, como pensábamos anteriormente: nuestros ancestros biológicos estaban distribuidos por todo el continente, desde Marruecos hasta el Cabo de Buena Esperanza.[3] Algunas de esas poblaciones permanecieron aisladas con respecto a las demás durante decenas, incluso centenares de miles de años, separadas de sus parientes por densas junglas o por desiertos. Así es como se desarrollaron fuertes rasgos regionales.[4] El resultado habría sorprendido, probablemente, a un observador actual, y le habría recordado más a un mundo habitado por hobbits, gigantes y elfos, que nada que podamos experimentar directamente hoy en día o en el pasado más reciente. Los elementos que conforman a los humanos modernos —ese «nosotros» relativamente uniforme del que hablábamos antes— parecen haberse unificado bastante tarde. En otras palabras: si creemos que los seres humanos se diferencian entre sí hoy en día, es en gran parte una ilusión, e incluso las diferencias existentes son meramente triviales y cosméticas en comparación con lo que debió de suceder en África durante la mayor parte de la prehistoria.

Los humanos ancestrales no solo eran muy diferentes entre sí; también coexistían con especies simiescas, de cerebros mucho más pequeños, como *Homo naledi*. ¿Cómo eran estas sociedades ancestrales? A este respecto, al menos, deberíamos ser sinceros y admitir que, en la mayor parte, no tenemos ni idea. Hay muy poco que podamos reconstruir a base de restos craneales y del ocasional trozo de pedernal tallado, que es, en esencia, lo único que tenemos. La mayoría de las veces no sabemos qué pasaba por debajo del cuello, y eso por no hablar de la pigmentación, la dieta o casi nada más. Lo que sabemos es que somos productos compuestos de este mosaico original de poblaciones humanas, que interactuaron entre sí, cohabitaron, se separaron y volvieron a unirse de modos que aún hoy en día solo podemos suponer.[5] Parece razonable conjeturar que conductas como el

emparejamiento, la cría, la presencia o ausencia de jerarquías de dominio o formas de lenguaje y protolenguaje deben de haber sido tan variadas como los rasgos físicos, y probablemente incluso más.

Quizá lo único que podamos afirmar con total certeza es que, en términos de antepasados, todos somos africanos.

Los modernos humanos aparecieron en África. Cuando comenzaron a expandirse, salir de África y entrar en Eurasia, se encontraron con otras poblaciones como los neandertales y los denisovanos —menos diferentes, pero aún diferentes—, y todos estos variados grupos se mezclaron.[6] Tan solo después de que esas otras poblaciones se extinguieran podemos hablar de una sola raza humana, la «nuestra», habitando el planeta. Todo esto viene a colación de lo radicalmente diferente que nos habría parecido el mundo social, e incluso físico, de nuestros ancestros, y esto habría sido así hasta al menos alrededor de 40000 a. C. La escala de la flora y la fauna que los rodeaban habría sido totalmente diferente a nada que exista hoy en día. Todo lo cual hace extremadamente difícil establecer analogías. Sencillamente, no hay nada en el registro histórico ni en el etnográfico que se asemeje siquiera a una situación en la que diferentes subespecies humanas cohabiten, interactúen, cooperen o, en algunos casos, se maten; e incluso si lo hubiera, la evidencia arqueológica es demasiado débil y esporádica como para poner a prueba si la prehistoria remota era algo así o no.[7]

Lo único que podemos inferir razonablemente acerca de la organización social entre nuestros primeros ancestros es que probablemente fue muy diversa. Los primeros humanos habitaban una amplia gama de entornos naturales, de las costas y bosques tropicales a las montañas y la sabana. Eran muchísimo más diversos, físicamente, que lo que son los humanos de la actualidad, y es de suponer que sus diferencias sociales eran incluso más grandes que las físicas. En otras palabras, no hay una forma original de sociedad humana. Buscar una puede ser solamente cuestión de creación de

mitos, ya sea que los mitos resultantes tomen forma de fantasías de «simio asesino», típicas de la década de los sesenta, y plantadas en la conciencia colectiva por películas como *2001: Una odisea del espacio*, de Stanley Kubrick; o las del «simio acuático» o incluso el divertidísimo pero fantasioso «simio drogado» (la teoría de que la conciencia surge por la ingestión accidental de hongos psicodélicos). Este tipo de mitos entretienen a los espectadores de vídeos de YouTube hoy en día.

Deberíamos dejarlo claro: estos mitos no tienen nada de malo. Con toda probabilidad, la tendencia a crear historias acerca del pasado remoto de nuestra especie es, al igual que la pintura y la poesía, uno de esos rasgos distintivos de la humanidad que comenzaron a cristalizar en la más profunda prehistoria. Y no cabe duda de que algunas de estas historias —por ejemplo, las teorías feministas que consideran que la sociabilidad humana tiene orígenes claros en la crianza de los niños— nos pueden decir algo importante acerca de las sendas que convergieron en la humanidad moderna.[8] Pero tales ideas solo pueden ser parciales, porque no hubo un Jardín del Edén, ni existió nunca una sola Eva.

¿POR QUÉ LA «PARADOJA SAPIENTE» ES UNA CORTINA DE HUMO?; EN CUANTO FUIMOS HUMANOS COMENZAMOS A HACER COSAS DE HUMANOS

Hoy en día los seres humanos son una especie bastante uniforme. Esta uniformidad no es, en términos evolutivos, especialmente antigua. Su base genética quedó establecida hace más o menos medio millón de años, pero es casi con certeza un error pensar que podemos especificar un solo punto más reciente en el tiempo en el que surgió *Homo sapiens*, es decir, un momento en el que todos los elementos de la moderna condición humana convergieron, definitivamente, en algún estupendo momento de la creación.

Consideremos la primera prueba directa de lo que ahora llamaríamos conducta humana simbólica compleja, o sencillamente cultura. Se remonta a menos de 100.000 años. Dónde, exactamente, del continente africano brota esta prueba de cultura queda determinado sobre todo por las condiciones de conservación y por los países que hasta la fecha han sido más accesibles a la investigación arqueológica. Los refugios de piedra de la costa sudafricana constituyen una fuente clave, al atrapar sedimentos prehistóricos que arrojan pruebas de herramientas astadas y el uso expresivo de conchas y ocre alrededor del 80000 a. C. [9] Se conocen otros hallazgos comparables procedentes de otras partes de África, pero no es hasta después, hace unos 45.000 años —para cuando nuestra especie estaba ya inmersa en la colonización de Eurasia— que pruebas similares comienzan a aparecer con mucha más frecuencia y en mayor cantidad.

En las décadas de los ochenta y noventa se asumía ampliamente que algo profundo había sucedido: algún tipo de repentino florecimiento creativo, denominado en la literatura arqueológica Revolución del Paleolítico Superior o incluso Revolución Humana. [10] Pero en las últimas dos décadas se ha vuelto cada vez más evidente a los investigadores que se trata muy probablemente de una ilusión, creada por sesgos en nuestras pruebas.

He aquí la razón. Gran parte de la evidencia de esta revolución está restringida a una sola parte del mundo: Europa, donde se la asocia a la sustitución de los neandertales por *Homo sapiens*, alrededor del 40000 a. C. Comprende juegos de herramientas de caza y artesanía más avanzados, la primera prueba de creación de imágenes en hueso, marfil y arcilla —incluidas las famosas figuras femeninas—, [11] densos conjuntos de animales tallados y pintados en cavernas, a menudo de una precisión asombrosa; modos más elaborados de vestir y ornamentarse; los primeros usos comprobados de instrumentos musicales como flautas de hueso; el intercambio regular de materias primas a grandes distancias, y también las

que se consideran primeras pruebas de desigualdad social, en forma de grandes enterramientos.

Todo esto es impresionante, y da la sensación de falta de sincronía entre nuestros relojes genético y cultural. Parece sugerir la pregunta: ¿por qué pasan tantas decenas de miles de años entre los orígenes biológicos de la humanidad y la extendida aparición de formas típicamente humanas de conducta; entre cuando fuimos capaces de crear cultura y cuando finalmente conseguimos hacerla? ¿Qué hicimos realmente en el ínterin? Muchos investigadores se han preguntado, perplejos, estas cuestiones, e incluso han acuñado una expresión para ello: la *paradoja sapiente*. [12] Unos cuantos lo llevaron tan lejos como para postular alguna mutación tardía en el cerebro humano a fin de explicar las capacidades culturales aparentemente superiores de los europeos del Paleolítico Superior, pero tales opiniones ya no se toman en serio.

En realidad, cada vez queda más claro que el problema entero es un espejismo. Las razones por las que las pruebas arqueológicas son tan abundantes en Europa es que los gobiernos europeos tienden a ser ricos; y que instituciones profesionales, sociedades científicas y departamentos universitarios han estado investigando la prehistoria en el patio de su casa desde hace mucho más tiempo que en otras partes del mundo. A cada año que pasa se van acumulando más pruebas de complejidad conductual temprana por todas partes: no solo África, sino también la península arábiga, el sudeste asiático y el subcontinente indio. [13] Incluso en el momento de escribir estas líneas, un yacimiento en una cueva en la costa de Kenia, llamada Panga ya Saidi, arroja evidencia de cuentas de concha y pigmentos artificiales de hace 60.000 años; [14] también las investigaciones en las islas de Sulawesi y Borneo está ofreciendo una panorámica a un insospechado mundo de pinturas rupestres, muchos miles de años más antiguas que las famosas imágenes de Lascaux y Altamira, al otro extremo

de Eurasia.[15] No cabe duda de que algún día se descubrirán ejemplos de complejo arte pictórico en algún lugar del continente africano.

Así pues, si acaso, Europa llegaba tarde a la fiesta. Incluso tras su colonización inicial por los seres humanos —que comenzó alrededor del 45000 a. C.—, el continente estaba aún escasamente poblado, y los recién llegados coexistieron allí, si bien muy brevemente, con poblaciones neandertales bien asentadas (que estaban también enzarzadas, por su parte, en varios tipos de actividades culturales).[16] La razón del aparente florecimiento cultural repentino justo tras su llegada podría tener algo que ver con el clima y la demografía. Por decirlo de un modo crudo: debido al movimiento de las placas de hielo, las poblaciones humanas en Europa vivían en espacios más difíciles y aislados que los que nuestra especie hubiera encontrado nunca antes. Los valles, ricos en caza, y la estepa estaban limitados por tundra al norte y densos bosques costeros al sur. Tenemos que imaginar a nuestros antepasados moviéndose en espacios relativamente cerrados, dispersándose y reuniéndose, siguiendo los movimientos estacionales del mamut, del bisonte y de los rebaños de ciervos. Aunque el número total de individuos debe de haber sido sorprendentemente pequeño,[17] la densidad de interacciones entre humanos parece haber aumentado radicalmente, sobre todo en determinados momentos del año. Y con ellas parecen haber llegado notables explosiones de expresión cultural.[18]

¿Por qué incluso los investigadores muy sofisticados se aferran a la idea de que la desigualdad social tiene un origen?

Como veremos en un momento, las sociedades que dieron lugar a lo que los arqueólogos llaman periodo Paleolítico Superior (aproximadamente entre el 50000 y el 15000 a. C.), con sus enterramientos «principescos» y sus

edificios comunales, parecen desafiar totalmente nuestra idea de un mundo poblado por diminutas bandas igualitarias de recolectores. La diferencia es tan profunda que algunos arqueólogos han comenzado a adoptar el punto de vista opuesto, hablando de la Europa de la Edad de Hielo como poblada por sociedades «jerárquicas» o, incluso, «estratificadas». En esto hacen causa común con los psicólogos evolucionistas, que insisten en que la conducta de dominio viene en nuestros genes, de tal modo que, en cuanto la sociedad deja de estar formada por diminutas bandas, ha de tomar necesariamente la forma de unos dominando a otros.

Casi todo el mundo que no es un arqueólogo especializado en el Pleistoceno —es decir, casi todo el mundo que no se ve obligado a enfrentarse a las pruebas— sencillamente lo ignora y continúa exactamente igual que antes, escribiendo como si fuese un hecho asumido que los cazadores-recolectores vivían en un estado de inocencia primordial. En palabras de Christopher Boehm, parecemos condenados a interpretar un interminable reciclaje de la guerra entre «halcones hobbesianos y palomas rousseaunianas»: quienes ven a los humanos como jerárquicos o como igualitarios por naturaleza.

A este respecto, la obra misma de Boehm es reveladora. Boehm, arqueólogo evolutivo especializado en primates, sostiene que, si bien los humanos poseen una tendencia instintiva a la conducta dominadora-sumisa, sin duda heredada de nuestros ancestros simios, lo que distingue a las sociedades humanas es nuestra capacidad de tomar la decisión consciente de no actuar de esa manera. Mediante un minucioso trabajo realizado a través de narraciones etnográficas de bandas recolectoras igualitarias existentes en África, Sudamérica y el sudeste asiático, Boehm identifica toda una panoplia de tácticas colectivamente usadas para bajar los humos a los posibles abusones y fanfarrones: ridiculizarlos, avergonzarlos, desdeñarlos (y, en el caso de sociópatas reincidentes, a veces el asesinato, sin más), [19] ninguna de las cuales tiene parangón entre otros primates.

Por ejemplo, aunque los gorilas no se mofan unos de otros por ponerse a golpear el pecho, los humanos lo hacen con regularidad. Más sorprendente aún: aunque la conducta agresiva bien puede ser instintiva, la lucha contra ella no lo es. Se trata de una estrategia bien pensada, y las sociedades recolectoras que la emplean muestran lo que Boehm llama «inteligencia actuarial». Es decir, imaginan cómo sería su sociedad si hicieran las cosas de otro modo: si, por ejemplo, no se quitara importancia sistemáticamente a los cazadores más hábiles, o si la carne de elefante no la repartiera alguien escogido al azar (en lugar de, por ejemplo, la persona que lo haya matado). Esto, concluye, es la esencia de la política: la capacidad de reflexionar conscientemente en las distintas direcciones que podría tomar la propia sociedad, y ofrecer argumentaciones explícitas sobre por qué debería tomar un camino y no otro. En este sentido se podría decir que Aristóteles tenía razón cuando describió a los seres humanos como «animales políticos», puesto que esto es precisamente lo que los demás primates nunca hacen, al menos que sepamos.

Es una argumentación brillante e importante, pero, como tantos autores, Boehm parece extrañamente reacio a tener en cuenta la totalidad de sus implicaciones. Hagámoslo ahora.

Si la esencia misma de nuestra humanidad consiste en el hecho de que somos actores políticos conscientes de nosotros mismos, y, por lo tanto, capaces de adoptar una amplia gama de disposiciones sociales, ¿no significaría eso que los seres humanos deberían haber explorado una amplia gama de disposiciones sociales a lo largo de la mayor parte de nuestra historia? Hacia el final, de un modo desconcertante, Boehm asume que, hasta hace poco, en cambio, la mayoría de los seres humanos escogía exactamente las mismas disposiciones —que fuimos estrictamente «igualitarios durante miles de generaciones antes de que las sociedades jerárquicas comenzaran a aparecer»—, con lo que devuelve nuevamente a los humanos, como quien no quiere la cosa, al Jardín del Edén. Tan solo con

el comienzo de la agricultura, sugiere, acabamos adoptando la jerarquía. Antes de hace 12.000 años, insiste Boehm, los humanos éramos básicamente igualitarios, viviendo en lo que él denomina «sociedades de iguales, y fuera de la familia no había dominadores». [20]

De modo que, según Boehm, durante unos 200.000 años, los animales políticos escogieron vivir de una sola manera; luego, evidentemente, comenzaron a arrojarse hacia sus cadenas y los patrones de dominación simiescos reaparecieron. La solución a la batalla entre «halcones hobbesianos y palomas rousseaunianas» parece ser esta: nuestra naturaleza genética es hobbesiana, pero nuestra historia política es casi exactamente la descrita por Rousseau. ¿La consecuencia? Una extraña insistencia en que durante muchas decenas de miles de años no sucedió nada. Se trata de una conclusión desconcertante, sobre todo si tenemos en cuenta parte de la actual evidencia arqueológica de la existencia de «política del Paleolítico».

En donde observamos cómo los grandes monumentos, enterramientos principescos y otros rasgos inesperados de las sociedades de la Edad de Hielo han dado la vuelta a nuestras ideas preconcebidas de cómo son los cazadores-recolectores, y pensamos en qué puede significar decir que había «estratificación social» hace 30.000 años

Comencemos por los ricos enterramientos de cazadores-recolectores. Se pueden hallar ejemplos por gran parte de Eurasia occidental, desde la Dordoña hasta el Don. Hay yacimientos en refugios de piedra y aldeas al aire libre. Algunos de los más antiguos proceden de lugares como Sunghir, en el norte de Rusia, y Dolní Věstonice, en la cuenca del Moravia, al sur de Brno, y se remontan a entre 34.000 y 26.000 años. Lo que encontramos aquí no son cementerios, sino enterramientos aislados de individuos o de

pequeños grupos, con los cuerpos a menudo colocados en posturas sorprendentes y decorados —en algunos casos, saturados— con ornamentos. En el caso de Sunghir eso implica muchos miles de cuentas, laboriosamente talladas a partir de marfil de mamut y dientes de zorro. Originalmente, esas cuentas habrían decorado ropas hechas con piel animal. Parte de la indumentaria más lujosa se encuentra en las tumbas pareadas de dos muchachos, flanqueadas por grandes lanzas hechas con colmillos de mamut aplanados. [21]

En Dolní Věstonice, un enterramiento triple contiene dos hombres jóvenes con elaborados tocados, a ambos lados de un hombre mayor, y los tres yacen en un lecho de tierra y ocre rojo. [22] De similar antigüedad es un grupo de enterramientos en cuevas descubierto en las costas de Liguria, cerca de la actual frontera entre Italia y Francia. Cuerpos completos de hombres jóvenes o adultos, incluido un enterramiento especialmente lujoso conocido entre los arqueólogos como *Il Principe*, yaciendo en sorprendentes poses y cubiertos de joyas, incluidas cuentas de conchas marinas y dientes caninos, así como hojas de exótico pedernal. Se ha puesto este nombre a *Il Principe* porque fue enterrado con lo que parece, a ojos contemporáneos, atributos de realeza: un cetro de pedernal, bastones de asta de ciervo y un ornamentado tocado amorosamente creado con conchas perforadas y dientes de ciervo. Un poco más al oeste, en la Dordoña, encontramos el enterramiento, de 16.000 años de antigüedad, de una mujer joven, la llamada Dama de Saint-Germain-de-la-Rivière, que contiene un rico ensamblaje de ornamentos del vientre y de la pelvis creados con conchas y dientes de ciervo. Los dientes se tomaron de ciervos cazados en el País Vasco español, a más de 300 kilómetros de distancia. [23]

Estos hallazgos han cambiado completamente la visión que tienen los especialistas de las sociedades humanas de la prehistoria. El péndulo se ha alejado tanto de la antigua idea de bandas igualitarias que ahora algunos arqueólogos sostienen que miles de años antes de los orígenes de la

agricultura, las sociedades humanas ya se dividían en torno a estatus, clase y poder hereditario. Como veremos luego, esto es altamente improbable, pero las pruebas que señalan estos arqueólogos son muy reales: por ejemplo, las extraordinarias inversiones en trabajo implicadas en crear los objetos de las tumbas (diez mil horas de trabajo solo para las cuentas de Sunghir, según algunos cálculos); los muy avanzados y estandarizados métodos de producción, que probablemente sugieren artesanos especialistas; o el modo en que materiales exóticos y prestigiosos se transportaban desde lugares muy distantes; y, lo más sugerente de todo, unos cuantos casos en los que tales riquezas se enterraron con niños, implicando quizá algún tipo de estatus hereditario. [24]

Otra consecuencia inesperada de la reciente investigación arqueológica, y que provocó que muchos revisaran su opinión sobre los cazadores-recolectores de la prehistoria, es la aparición de arquitectura monumental. En Eurasia, los ejemplos más famosos son los templos de piedra del monte Germus, dominando la llanura de Harrán, en el sudeste de Turquía. En la década de los noventa, arqueólogos alemanes que trabajaban en la frontera norte de la llanura comenzaron a descubrir restos extraordinariamente antiguos en un lugar conocido como Göbekli Tepe. [25] Lo que hallaron se ha acabado reconociendo como un interrogante evolutivo. La principal causa de desconcierto es un grupo de veinte estructuras ovaladas, inicialmente erigidas alrededor del 9000 a. C., y posteriormente modificadas a lo largo de siglos. Estas estructuras se erigieron en un momento en el que las llanuras a su alrededor eran una mezcla de bosque y estepa, llenas de vida salvaje animal y vegetal, que iban colonizando Oriente Próximo a medida que la Edad de Hielo se acababa.

Las estructuras de Göbekli Tepe son enormes. Comprenden grandes pilares con remates en forma de T, algunos de ellos de más de 4,90 metros y una tonelada de peso, que fueron tallados del lecho de piedra caliza del lugar o de canteras cercanas. Los pilares, al menos doscientos en total, se

colocaron en vertical sobre huecos excavados, y se unieron entre sí mediante paredes de piedra sin tallar. Cada uno es una escultura única, con imágenes talladas del mundo de los carnívoros peligrosos y reptiles venenosos, así como especies que se cazaban, aves y pequeños carroñeros. Formas de animales se proyectan desde la roca en distintas profundidades de relieve; algunas flotan tímidamente en la superficie; otras surgen, sorprendentes, en tres dimensiones. Estas criaturas, a menudo de pesadilla, siguen orientaciones divergentes, algunas marchando hacia el horizonte; otras, entrando en la tierra. En algunos lugares la columna misma se convierte en una especie de cuerpo erguido, con extremidades y ropajes humanos.

La creación de estos notables edificios implica actividades estrictamente coordenadas a una escala realmente grande, y más aún si varias estructuras se construían de modo simultáneo, de acuerdo con un plan general (actual objeto de debate).[26] Sin embargo, permanece la gran pregunta: ¿quién los construyó? Aunque grupos de seres humanos, no muy lejos de allí, ya habían comenzado a cultivar, hasta donde sabemos los humanos de Göbekli Tepe no lo hacían. Ciertamente cosechaban y procesaban cereales silvestres y otras plantas durante su temporada, pero no hay razones convincentes para considerarlos «protoagricultores», ni para sugerir que tuvieran ningún interés en orientar su modo de vida hacia el cultivo doméstico. No había, tampoco, ninguna necesidad de hacerlo, dada la disponibilidad de fruta, frutos del bosque, bayas y fauna salvaje comestible a su alrededor. En realidad, existen buenas razones para sospechar que los constructores de Göbekli Tepe eran diferentes, en varios aspectos sorprendentes, de los grupos cercanos que comenzaban a dedicarse a la agricultura, pero esto tendrá que esperar a un capítulo posterior: de momento nos interesan los monumentos.

Para algunos, la elevación y orientación de los edificios de Göbekli Tepe sugiere una función astronómica o cronométrica, con cada cadena de

columnas alineada con un ciclo especial de movimientos celestiales. Los arqueólogos se muestran escépticos, y señalan que las estructuras podrían haber sido techadas, así como que su planta fue sujeta a numerosas alteraciones a lo largo del tiempo. Pero lo que más ha intrigado a los académicos de diferentes disciplinas es, hasta ahora, algo más: la aparente prueba que ofrecen de que «las sociedades cazadoras-recolectoras habían desarrollado instituciones para erigir grandes obras públicas, proyectos y construcciones monumentales, y, por lo tanto, poseían una compleja jerarquía social antes de su adopción de la agricultura».[27] Una vez más hay que señalar que las cosas no son tan sencillas, porque estos dos fenómenos —jerarquía y medición del tiempo— estaban íntimamente imbricados.

Aunque se suele señalar Göbekli Tepe como una anomalía, hay, de hecho, un buen montón de pruebas de construcción monumental de varios tipos entre cazadores-recolectores de periodos anteriores, que se remontan a la Edad de Hielo.

En Europa, hace entre 25.000 y 12.000 años, las obras públicas eran ya un rasgo de la presencia humana por toda un área que se extendía entre las actuales Cracovia y Kiev. A lo largo de esta cinta de la franja glacial se han hallado restos de impresionantes estructuras circulares que son claramente distinguibles de los campamentos ordinarios por su escala (los mayores llegan a los doce metros de diámetro), su permanencia, sus cualidades estéticas y sus prominentes localizaciones en el paisaje del Pleistoceno. Todas ellas estaban erigidas sobre un marco compuesto de colmillos y huesos de mamut, creados con decenas de estos grandes animales dispuestos en secuencias y patrones alternos que van más allá de lo meramente funcional para crear estructuras que habrían resultado muy sorprendentes a nuestros ojos, y magníficas para la gente de la época. También había grandes estructuras de madera de hasta 40 metros de

longitud, de las que solo han sobrevivido los agujeros de los postes y los suelos.[28] También Göbekli Tepe debe haber tenido sus estructuras de madera.

La monumentalidad es siempre, hasta cierto punto, un concepto relativo, es decir: un edificio o estructura es monumental tan solo en comparación con otros edificios y estructuras que el espectador haya visto. Como es lógico, la Edad de Hielo no produjo nada a la escala de las pirámides de Giza, o el Coliseo romano. No obstante, para los estándares de su época, el tipo de estructuras de las que hemos estado hablando solo pudieron haberse considerado obras públicas, con un sofisticado diseño y la coordinación de mano de obra a una escala impresionante. La investigación en el yacimiento ruso de Yudinovo sugiere que las «casas de mamut», como a menudo se las llama, no eran en absoluto moradas, sino monumentos en el sentido estricto: cuidadosamente planeados y construidos para conmemorar el fin de una gran caza de mamuts (y la solidaridad del grupo de cazadores y allegados) empleando las partes no perecederas que quedaban una vez que se habían procesado los cuerpos para la carne y para la piel; y posteriormente cubiertos con sedimentos para crear un hito duradero en el paisaje.[29] Estamos hablando, aquí, de cantidades gigantescas de carne: por cada estructura (y en Yudinovo hay cinco) había suficiente mamut para alimentar a cientos de personas durante unos tres meses.[30] Enclaves al aire libre como Yudinovo, Mezhirich y Kostenki, donde se erigieron monumentos con mamut como los descritos, solían convertirse en lugares centrales, en los que se intercambiaban ámbar, conchas marinas y pieles animales procedentes de distancias impresionantes.

Así pues, ¿qué debemos pensar de todas estas pruebas con respecto a templos de piedra, enterramientos principescos, monumentos de mamut y bulliciosos centros de intercambio y producción artesanal, que llegan a la Edad de Hielo? ¿Qué están haciendo allí, en un mundo paleolítico en el que, al menos según algunas narraciones, no se supone que sucediera mucho, y

en el que las sociedades humanas se deberían poder comprender más fácilmente por analogías con las sociedades de chimpancés o bonobos? Quizá de un modo poco sorprendente, algunos han respondido abandonando completamente la idea de una Edad de Oro igualitaria, y han acabado concluyendo que debía de ser una sociedad dominada por poderosos líderes, incluso dinastías, y que, por lo tanto, que el autoengrandecimiento y el poder coactivo han sido desde siempre fuerzas duraderas tras la evolución social humana. Pero esto tampoco acaba de funcionar.

La evidencia de desigualdad institucional en las sociedades de la Edad de Hielo, ya se trate de grandes enterramientos o edificios monumentales, es esporádica. Los enterramientos con ricas vestimentas aparecen separados por siglos y, a menudo, por cientos de kilómetros. Incluso si lo atribuimos a lo irregular del registro, aun así deberíamos preguntarnos, en primer lugar, por qué el registro es tan irregular: al fin y al cabo, si alguno de estos «príncipes» de la Edad de Hielo hubiese actuado como, por decir algo, los príncipes de la Edad de Bronce (y no hablemos ya de los príncipes del Renacimiento italiano) hallaríamos también los demás atributos habituales del poder centralizado: fortificaciones, almacenes, palacios. En lugar de ello, a lo largo de decenas de miles de años, vemos monumentos y enterramientos magníficos, pero poco más que sugiera la aparición de sociedades jerarquizadas, y mucho menos nada que se asemeje remotamente a «estados». Para comprender por qué el registro primitivo de la vida social humana posee este extraño patrón con arranques y paradas, tenemos que librarnos primero de ciertas rémoras preconcebidas acerca de las mentalidades «primitivas».

DONDE NOS DESHACEMOS DE LAS IDEAS PRECONCEBIDAS DE QUE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS ERAN INCAPACES DE REFLEXIÓN CONSCIENTE, Y SUBRAYAMOS LA

IMPORTANCIA HISTÓRICA

DE LA EXCENTRICIDAD

En el capítulo anterior sugeríamos que el elemento realmente pernicioso del legado de Rousseau no es tanto la idea del «noble salvaje», como la del «estúpido salvaje». Puede que hayamos superado el abierto racismo de los europeos del siglo XIX (o, al menos, que creamos que lo hemos superado), pero no es inusual hallar pensadores contemporáneos, incluso muy sofisticados, que creen que es más apropiado comparar «bandas» de cazadores-recolectores con chimpancés o babuinos que con alguien a quien les gustaría conocer. Veamos, por ejemplo, el siguiente párrafo del historiador Yuval Noah Harari en *Sapiens: de animales a dioses* (2014). Harari comienza partiendo de una observación perfectamente razonable: que nuestro conocimiento de la primera historia de la humanidad es extremadamente limitado, y que las disposiciones sociales probablemente variaban mucho de un lugar a otro. Ciertamente exagera (sugiere que no podemos saber nada, ni siquiera de la Edad de Hielo), pero la argumentación básica es válida. Luego escribe esto:

> El mundo sociopolítico de los cazadores-recolectores es otra área de la que no sabemos apenas nada. Tal como se ha explicado anteriormente, los expertos ni siquiera pueden ponerse de acuerdo en los aspectos básicos, como la existencia de la propiedad privada, las familias nucleares y las relaciones monógamas. Es probable que las diversas bandas tuvieran estructuras diferentes. Algunas pudieron haber sido tan jerárquicas, tensas y violentas como el más avieso de los grupos de chimpancés, mientras que otras eran tan relajadas, pacíficas y lascivas como un grupo de bonobos.

De modo que no solo todo el mundo vivía en bandas hasta la aparición de la agricultura, sino que esas bandas eran de carácter simiesco. Si esto le parece injusto respecto del autor, piense que Harari podría haber escrito «tensas y violentas como el más avieso grupo de motociclistas» y «relajada, pacífica y lasciva como una comuna *hippie*». Uno habría imaginado que la comparación obvia para un grupo humano hubiera sido... ¿otro grupo de

humanos? ¿Por qué, entonces, Harari escoge chimpancés en lugar de motociclistas? Es difícil evitar la sensación de que la principal diferencia es que los motociclistas escogen vivir como lo hacen. Tales elecciones implican consciencia política: la capacidad de debatir y reflexionar acerca del modo adecuado de vivir, lo cual es, precisamente, lo que Boehm nos recuerda que los primates no hacen. Aun así, Harari, como tantos otros, escoge comparar a los humanos primitivos con simios.

Es así como regresa la «paradoja sapiente». No como algo real, sino como efecto colateral de la extraña manera en que interpretamos las pruebas: insistiendo en que, o bien durante decenas de miles de años tuvimos cerebros modernos, pero que por alguna razón decidimos seguir viviendo como primates, o que tuvimos la capacidad de superar nuestros instintos simiescos y organizarnos de una ilimitada cantidad de maneras, pero por alguna razón igualmente oscura solo hemos escogido un modo de organizarnos.

Tal vez la verdadera pregunta, aquí, es qué significa ser un «actor político autoconsciente». Los filósofos tienden a definir la consciencia humana en términos de autoconsciencia; los neurólogos, por su parte, nos dicen que pasamos una abrumadora mayoría de nuestro tiempo en piloto automático, llevando a cabo nuestras formas habituales de conducta sin ningún tipo de reflexión consciente. Cuando somos capaces de autoconsciencia, suele ser durante periodos breves de tiempo: la «ventana de consciencia» durante la cual podemos articular un pensamiento o resolver un problema tiende a abrirse, de promedio, durante siete segundos. Lo que neurocientíficos (y, hay que decirlo, la mayoría de los filósofos modernos) casi siempre ignoran, no obstante, es que la gran excepción a esta norma se da cuando estamos hablando con otra persona. El pensamiento humano es inherentemente dialógico. Los antiguos filósofos solían ser muy conscientes de esto: es por ello por lo que, ya se encontrasen en China, India o Grecia, tendían a escribir sus libros en forma de diálogos.

Los humanos tan solo eran plenamente conscientes de sí mismos cuando dialogaban entre sí, al intentar cambiar los argumentos del contrario, o al enfrentarse junto a él a un problema común. La auténtica autoconsciencia individual, entretanto, se veía como algo que solo unos cuantos sabios podían quizá lograr a través de extensos estudios, ejercicio, disciplina y meditación.

Siempre se creyó que lo que hoy en día llamaríamos «consciencia política» llegaba antes. En este sentido, la tradición filosófica occidental ha tomado una dirección más bien inusual a lo largo de los últimos siglos. Más o menos en la misma época en que abandonaba el diálogo como formato típico de sus escritos, comenzó a imaginar al individuo aislado, racional, autoconsciente, no como un raro logro, como algo solamente alcanzado —si se alcanza— tras años de existencia aislada en una cueva o celda monástica, o subido a una columna en medio del desierto, sino como el estado normal por defecto de los seres humanos en todas partes.

Incluso más extraña, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, era la autoconsciencia política que los filósofos europeos acabaron viendo como una especie de sorprendente logro histórico: como un fenómeno que solo se vuelve posible con la Ilustración, y las subsiguientes revoluciones americana y francesa. Antes de ello, se suponía, la gente seguía ciegamente tradiciones, o lo que creían que era la voluntad de Dios. Incluso cuando campesinos o rebeldes del pueblo se alzaban para derrocar regímenes opresivos, no se podía admitir que era así, sino que se convencían a sí mismos de que estaban restaurando «antiguas costumbres» o que actuaban por algún tipo de inspiración divina. Para los intelectuales victorianos, la noción de un pueblo consciente de sí mismo, imaginando un orden social más a su gusto e intentando llevarlo a cabo era sencillamente inaplicable antes de la Edad Moderna, y la mayoría de ellos estaban divididos en cuanto a si sería una buena idea siquiera en su propia época.

Todo esto habría resultado muy sorprendente a Kondiaronk, el filósofo y estadista wyandot del siglo XVII, de cuyo impacto en el pensamiento político europeo hablamos en el capítulo anterior. Como muchos pueblos norteamericanos de la época, la nación wyandot de Kondiaronk veía su sociedad como una confederación creada por un acuerdo consciente; acuerdos todos sujetos a constante revisión. Pero, hacia finales del siglo XIX y principios del XX, muchas personas, en Europa y Norteamérica, habían llegado al extremo de sostener que nadie como Kondiaronk podía haber existido en realidad. Los pueblos «primitivos», sostenían, no solo eran incapaces de autoconsciencia política, sino que ni siquiera eran capaces de un pensamiento plenamente consciente a escala individual, o al menos de un pensamiento consciente digno de tal nombre. Es decir, así como pretendían que «un individuo occidental racional» (pongamos por caso, un vigilante de trenes británico, o un funcionario colonial francés) era plenamente autoconsciente todo el tiempo (una idea claramente absurda), sostenían también que todo aquel clasificado como «salvaje» o «primitivo» operaba con una «mentalidad prelógica» o vivía en un mundo de ensueño mitológico. En el mejor de los casos, eran estúpidos conformistas atados por los grilletes de la tradición; en el peor, incapaces de pensamiento crítico plenamente autoconsciente de ningún tipo.

Este tipo de teorías puede considerarse el clímax de la reacción contra la crítica indígena de la sociedad europea. Los argumentos atribuidos a figuras como Kondiaronk podían descartarse como proyecciones de fantasías occidentales del «noble salvaje», porque se suponía que los auténticos salvajes vivían en un universo mental totalmente distinto. Hoy en día ningún académico de reputación haría tales aseveraciones: todo el mundo da por sentada, aun sin creerlo del todo, la unidad psíquica de la humanidad. Pero en la práctica, poco ha cambiado. Los eruditos aún escriben como si quienes vivían en las primeras fases del desarrollo económico, y especialmente quienes son clasificados como «igualitarios»,

pudieran ser tratados como si fuesen todos exactamente iguales, y viviesen en algún tipo de idea colectiva o de grupo: si las diferencias humanas aparecen, con la forma que sea —varias «bandas», todas diferentes entre sí —, es solo en la misma proporción en que pueden diferenciarse bandas de grandes simios. La autoconsciencia política o, en todo caso, todo lo que hoy en día llamaríamos «políticas de futuro» habría sido imposible.

Y si ciertos cazadores-recolectores resultan no haber vivido perpetuamente en «bandas», sino que se congregaban para crear monumentos paisajísticos, almacenando enormes cantidades de alimentos conservados y tratando a ciertos individuos como a realeza, los eruditos contemporáneos prefieren colocarlos en una nueva etapa de desarrollo: han subido un escalón, de cazadores-recolectores «sencillos» a «complejos»; un paso más cerca de la agricultura y de la civilización urbana. Pero se hallan aún atrapados en la camisa de fuerza evolutiva de Turgot; su lugar en la historia, definido por su modo de subsistencia; su papel, meramente de representación de alguna abstracta ley de desarrollo que nosotros comprendemos, pero ellos no; lo que es seguro es que rara vez se le ocurre a nadie preguntarse qué tipo de mundos creían que intentaban crear. [31]

Bien es cierto que siempre ha habido excepciones a esta norma. Los antropólogos que han pasado años hablando con pueblos indígenas en sus propios idiomas, y observándolos hablar entre sí, tienden a ser muy conscientes de que incluso quienes viven de cazar elefantes o de recoger capullos de loto son tan escépticos, imaginativos, reflexivos y capaces de análisis crítico como quienes viven de conducir tractores, gestionar restaurantes o dirigir departamentos universitarios. Unos pocos, como el erudito de principios del siglo XX Paul Radin, en su libro de 1927 *El hombre primitivo como filósofo*, acaba concluyendo que aquellos que conoce mejor

—los winnebago y otros nativos norteamericanos— eran, en promedio, bastante más reflexivos.

El propio Radin era considerado por sus coetáneos algo así como un excéntrico (siempre evitó obtener un trabajo académico regular; por Chicago circulaba la leyenda de que, en una ocasión en que le concedieron una beca de enseñanza, tuvo tanto miedo antes de dar su primera clase que marchó de inmediato a una autopista cercana y se las ingenió para que lo atropellaran y le rompieran una pierna, y pasó el resto del curso lectivo leyendo alegremente en el hospital). Quizá no sea coincidencia que lo que realmente le sorprendió de las sociedades «primitivas» que mejor conoció fuera su tolerancia hacia la excentricidad. Esto, concluyó, era la extensión lógica de ese mismo rechazo a la coacción que tanto impresionó a los jesuitas de Quebec. Si un winnebago, señaló, decidía que los dioses y espíritus en realidad no existían y se negaba a realizar los ritos que se suponía que los apaciguaban, o incluso si declaraba que toda la sabiduría de los ancianos estaba equivocada e inventaba su cosmología personal (y ambas cosas sucedían, en efecto, bastante a menudo), ciertamente los demás se reirían del escéptico, y su familia y amigos se preocuparían de que los dioses quisieran castigarlo de algún modo. Sin embargo, nunca se les ocurriría castigarlo ellos mismos, ni intentar forzar su regreso a la norma (por ejemplo, culpándolo de una mala caza y negándose a compartir alimentos con él hasta que accediese a realizar los rituales habituales).

Existen muchas razones para pensar que ha habido escépticos e inconformistas en todas las sociedades humanas; lo que varía es cómo reaccionan los demás hacia ellos.[32] A Radin le interesaban las consecuencias intelectuales, el tipo de sistemas especulativos de pensamiento que ese tipo de personajes excéntricos puede crear. Otros han señalado las implicaciones políticas. Son a menudo personajes ligeramente diferentes los que se convierten en líderes; los realmente excéntricos pueden convertirse en figuras espirituales, pero, incluso más, pueden (y a

menudo lo hacen) servir de reserva de potenciales talento e inspiración a los que recurrir en momentos de crisis o de acontecimientos inesperados. Thomas Beidelman, por ejemplo, señala que entre los nuer —un pueblo dedicado al pastoreo en Sudán meridional, famoso por su rechazo a todo lo que parezca un gobierno— de finales del siglo XX había políticos y negociantes (hoy en día los llamaríamos «especuladores») que se tomaban las normas bastante a la ligera, pero también «sacerdotes de la tierra» que mediaban en las disputas locales y, por último, profetas. A menudo los políticos eran poco convencionales: por ejemplo, no era raro que el especulador local fuera una mujer a la que sus padres hubieran declarado hombre con fines sociales, los sacerdotes eran siempre ajenos a la región, pero el profeta era una figura mucho más extrema. Podía babear, echar espuma por la boca, quedarse en trance, actuar como un epiléptico; o podía dedicarse a largas pero improductivas tareas como disponer conchas en diseños en el suelo en medio de los matorrales; o pasar largos periodos en la naturaleza; podía incluso comer excrementos o cenizas. Los profetas, señala Beidelman, «pueden hablar en lenguas extrañas, entrar en trance, hacer ayuno, hacer equilibrios sobre su cabeza, estar más activos de noche que de día o vivir en el tejado. Algunos incluso se sientan con una estaca en el ano».[33] Muchos, asimismo, poseían deformidades físicas. Algunos eran travestidos o tenían preferencias sexuales menos convencionales.

En otras palabras: era gente muy poco ortodoxa. La literatura ofrece la impresión de que toda aldea nuer de épocas precoloniales poseía una zona de penumbra en la que habitaban individuos que llamaríamos «extremados»; individuos cuya definición, en nuestra propia sociedad, oscilaría entre muy excéntricos o desafiantemente extraños, hasta neurodivergentes o enfermos mentales. Por norma general se trataba a los profetas con un respeto no exento de perplejidad. Estaban enfermos, pero su enfermedad era consecuencia directa de haber sido tocados por Dios. En consecuencia, cuando sucedían grandes calamidades o acontecimientos sin

precedentes —una plaga, una invasión extranjera— era en esta penumbra donde todo el mundo buscaba al líder carismático apropiado para la ocasión. Era así que de repente hallaban que una persona que de otro modo habría pasado toda la vida siendo algo similar al tonto del pueblo poseía notables poderes de previsión y persuasión; incluso era capaz de inspirar nuevos movimientos sociales entre los jóvenes o de coordinar a los adultos del País Nuer para que dejasen de lado sus diferencias y se movilizasen por un objetivo común; a veces, incluso, proponían visiones totalmente diferentes de cómo debía ser la sociedad nuer.

Lo que Claude Lévi-Strauss aprendió de los nambikwara sobre el papel de los jefes, y variaciones estacionales de la vida social

Claude Lévi-Strauss es uno de los pocos antropólogos de mediados del siglo XX que se tomaron en serio la idea de que los primeros humanos eran nuestros iguales intelectuales; de ahí su famosa argumentación, en *El pensamiento salvaje*, de que el pensamiento mitológico, más que representar una especie de neblina prelógica, se ha de entender como una especie de «ciencia del Neolítico», tan sofisticada como la nuestra, solo que construida sobre principios diferentes. Menos conocidos —pero más relevantes, de cara a los problemas a los que nos enfrentamos aquí— son algunos de sus primeros escritos sobre política.

En 1944, Lévi-Strauss publicó un ensayo acerca de la política entre los nambikwara, una pequeña población de agricultores a tiempo parcial (y recolectores la otra parte del tiempo) que habitaban una franja de sabana notablemente inhóspita en el noroeste del Mato Grosso, en Brasil. Los nambikwara tenían reputación de ser notablemente sencillos, debido a su cultura material muy rudimentaria. Por esta razón, muchos los trataban como si fuesen una ventana abierta al Paleolítico. Esto, señaló Lévi-Strauss,

era un error. Pueblos como los nambikwara viven a la sombra del Estado moderno, comerciando con granjeros y personas de la ciudad, y ofreciéndose, a veces, como temporeros. Algunos puede que sean descendientes de fugitivos de las ciudades o plantaciones. Aun así, insiste, los modos en que organizan su vida pueden ofrecer ideas acerca de rasgos más generales de la condición humana, sobre todo en cuanto estos conciernen a la política.

Para Lévi-Strauss, lo realmente instructivo acerca de los nambikwara era que, pese a la aversión que sentían por la competición (tenían poca riqueza por la que competir, en cualquier caso), designaban jefes para que los lideraran. La propia sencillez de la disposición resultante, creía, podía exponer «algunas funciones básicas» de la vida política que «permanecen ocultas en sistemas de gobierno más complejos y elaborados». No solo el papel de jefe era social y psicológicamente similar al de un político o estadista nacional en la sociedad europea, señaló, también atraía a los mismos tipos de personalidades: gente que, «a diferencia de la mayoría de sus iguales, disfrutan del prestigio en sí mismo, sienten una fuerte atracción por las responsabilidades y a quienes la carga de los asuntos públicos les representa su propia recompensa». [34]

Los modernos políticos interpretan el papel de especuladores y mentirosos, fraguando alianzas y negociando compromisos entre distintos distritos electorales o grupos de interés. En la sociedad nambikwara esto no sucedía mucho porque no había muchas diferencias, en realidad, en riqueza ni en estatus. Sin embargo, los jefes interpretaban un papel similar, navegando entre dos sistemas sociales y éticos diferentes que obtenían en diferentes momentos del año. Permítanos explicarnos. En los años cuarenta, los nambikwara vivían en lo que eran, a todos los efectos, dos sociedades diferentes. Durante la temporada de lluvias ocupaban aldeas, en las cimas de las colinas, de varios cientos de personas que practicaban la horticultura; durante el resto del año se dispersaban en pequeñas bandas de recolectores.

Los jefes se labraban o perdían sus reputaciones cuando actuaban como heroicos líderes durante las «aventuras nómadas» de la temporada seca, época en la que solían dar órdenes, resolver crisis y comportarse de un modo autoritario que en cualquier otra circunstancia se habría juzgado inaceptable; durante la temporada de lluvias, un momento de mucha más abundancia y relajación, se apoyaban en esas reputaciones para atraer seguidores que se instalasen con ellos en las aldeas, donde solo empleaban la persuasión más suave y lideraban mediante el ejemplo a sus seguidores en la construcción de sus casas y el cuidado de sus huertos. Al hacerlo, cuidaban de los enfermos y menesterosos, mediaban en disputas y nunca imponían nada a nadie.

¿Cómo deberíamos considerar a estos jefes? No eran patriarcas, concluyó Lévi-Strauss; tampoco eran pequeños tiranos (aunque durante periodos limitados se les permitía actuar como tales); y de ningún modo estaban investidos de poderes místicos. Más que ninguna otra cosa, le recordaban a modernos políticos que gobernaban diminutos estados embrionarios, acumulando recursos y distribuyéndolos entre quienes los necesitaban. Lo que impresionó a Lévi-Strauss, por encima de todo, era su madurez política. Era la habilidad del líder para dirigir pequeñas bandas de recolectores, para tomar decisiones en un instante en momentos de crisis (cruzar un río, dirigir una caza), la que posteriormente lo cualificaba para jugar los papeles de mediador y diplomático en la plaza de la villa. Pero, al hacer todo esto, estaban avanzando y retrocediendo, cada año, entre lo que los antropólogos evolucionistas (en la tradición de Turgot) insistían en considerar como etapas totalmente diferentes del desarrollo social: de cazadores y recolectores a agricultores, y vuelta a empezar.

Era precisamente esta cualidad la que hacía del jefe nambikwara una figura política especialmente familiar: la tranquila sofisticación con la que se desplazaba entre lo que eran, *de facto*, dos sistemas sociales diferentes, a la vez que equilibraba cierto sentido de la ambición personal con el bien

común. Estos jefes eran, en todos los sentidos, actores políticos autoconscientes. Y eran su flexibilidad y su adaptabilidad las que les permitían tomar una perspectiva tan distanciada sobre cualquier sistema obtenido en todo momento.

Aunque Lévi-Strauss acabaría siendo el antropólogo más famoso del mundo, y posiblemente el intelectual más famoso de Francia, su ensayo sobre los nambikwara cayó casi instantáneamente en el olvido. Hasta hoy en día, pocos que no se dediquen a los estudios amazónicos han oído hablar de él. Una razón es que, en las décadas de posguerra, Lévi-Strauss se movía en dirección totalmente opuesta a la del resto de su disciplina. Allá donde él subrayaba similitudes entre las vidas de cazadores, horticultores y modernas democracias industriales, casi todos los demás —y sobre todo los interesados en sociedades recolectoras— abrazaban nuevas variaciones del tema de Turgot, aunque con lenguaje actualizado y respaldado por un aluvión de datos científicos estadísticos. Dejando atrás distinciones pasadas de moda entre «salvajismo», «barbarie» y «civilización», que comenzaban a sonar un poco demasiado condescendientes, se centraron en una nueva secuencia, que pasaba de «bandas» a «tribus»; luego, a «jefaturas», y de ellas, a «estados». La culminación de esta tendencia fue el simposio *Man the Hunter*, celebrado en 1966 en la Universidad de Chicago. Este enmarcaba los estudios acerca de cazadores-recolectores en términos de una nueva disciplina que sus asistentes propusieron denominar «ecología del comportamiento», comenzando con estudios rigurosamente cuantificados de grupos de la sabana africana y de selvas tropicales —los san del Kalahari, los hadzas orientales y los pigmeos mbuti— que incluían recuentos de calorías, estudios de asignación de tiempo y todo tipo de datos que, sencillamente, no habían estado disponibles para investigadores previos.

Los nuevos estudios se superponían con un repentino auge del interés popular en justamente estas sociedades africanas: por ejemplo, los famosos

cortometrajes sobre los bosquimanos del Kalahari de los Marshall (una familia estadounidense de antropólogos y cineastas) que se convirtieron en elementos fijos de los cursos de introducción a la antropología y de los canales de TV educativos de todo el país, junto con libros superventas como *La gente de la selva*, de Colin Turnbull. No pasó mucho tiempo antes de que todo el mundo diera por sentado, sencillamente, que forrajeadores y recolectores constituían una fase distinta del desarrollo social; que «viven en pequeños grupos», «se trasladan mucho», rechazan distinciones sociales diferentes de las de edad y género y resuelven los conflictos más por «fisión» que por mediación o por violencia.[35] El hecho de que esas sociedades africanas fueran, al menos en algunos casos, refugiados que vivían en lugares que nadie más deseaba, o que muchas sociedades recolectoras documentadas en el registro etnográfico (que a esas alturas habían sido casi totalmente destruidas por el colonialismo europeo y que, por lo tanto, no estaban disponibles para análisis cuantitativos) no respondieran en absoluto a esas características eran cosas que solo ocasionalmente se reconocían. Pero rara vez se lo consideraba especialmente relevante. La imagen de diminutas bandas igualitarias se correspondía perfectamente con lo que los amamantados con el legado de Rousseau sentían que los cazadores-recolectores debían ser. Ahora parecía haber datos objetivos y científicos (¡y películas!) que lo corroboraban.

En esta nueva realidad, los nambikwara de Lévi-Strauss eran sencillamente irrelevantes. Al fin y al cabo, en términos evolutivos ni siquiera eran realmente recolectores, puesto que solo vagabundeaban en pequeñas bandas de forrajeo durante siete u ocho meses al año. De modo que la aparente paradoja de que sus grandes aldeas eran igualitarias, mientras que las pequeñas bandas de forrajeo eran todo lo opuesto, podía ignorarse, no fuese el caso de que manchara la hermosa nueva imagen. El tipo de autoconsciencia política que parecía tan evidente en los jefes nambikwara, por no hablar de la salvaje improvisación que se esperaba de

los profetas nuer, no tenían lugar en este revisado marco de la evolución social humana.

DONDE REGRESAMOS A LA PREHISTORIA Y SOPESAMOS PRUEBAS TANTO DE «INDIVIDUOS EXTREMOS» COMO DE VARIACIONES ESTACIONALES DE LA VIDA SOCIAL EN LA EDAD DE HIELO Y MÁS ALLÁ

Los nambikwara, nuer o winnebago del siglo XX no pueden ofrecernos ventanas directas al pasado. Lo que pueden hacer es sugerir ángulos de investigación que de otro modo no habríamos pensado en buscar. Tras examinar sus sistemas sociales, parece obvio preguntarse si en las sociedades humanas primitivas hay pruebas de variaciones estacionales de estructura social; o si a los individuos muy anómalos no solo se los trataba con respeto, sino que jugaban importantes roles políticos durante el Paleolítico. Resulta que la respuesta a ambas preguntas es «sí». Y las pruebas son abrumadoras.

Regresemos a aquellos ricos enterramientos del Paleolítico, tan a menudo interpretados como prueba del surgimiento de la «desigualdad», e incluso de algún tipo de nobleza hereditaria. Por alguna extraña razón, quienes sostienen esos argumentos nunca parecen darse cuenta —o, si lo hacen, no parecen darle mucha importancia— de que una cantidad nada desdeñable de esos esqueletos (la mayoría) evidencian sorprendentes anomalías físicas que los habrían diferenciado, clara y dramáticamente, de sus entornos sociales.[36] Los adolescentes tanto de Sunghir como de Dolní Věstonice, por ejemplo, mostraban pronunciadas deformidades congénitas; los cuerpos de la cueva de Romito, en Calabria, eran inusualmente bajos, con al menos un caso de enanismo; aquellos de la cueva Grimaldi eran extremadamente altos incluso para estándares contemporáneos, y deben haber parecido auténticos gigantes a sus coetáneos.

Es muy poco probable que todo esto sea una coincidencia. De hecho, nos hace preguntarnos si los cuerpos que, por sus restos óseos, parecen haber sido anatómicamente típicos, no habrán sido igualmente chocantes de algún otro modo: al fin y al cabo, un albino, por ejemplo, o un profeta epiléptico que pasara la mitad de su tiempo colgado boca abajo y la otra mitad ordenando caracolas no serían identificables como tales a partir del registro arqueológico. No es posible saber mucho de la vida cotidiana de los individuos del Paleolítico enterrados con tantos lujos, excepto que parecen haber recibido tanto alimento y tantos cuidados como cualquier otro; no obstante, podemos sugerir que se los consideraba los individuos definitivos, tan distintos de sus coetáneos como podía ser posible.

¿Qué nos dice todo esto de la desigualdad social durante la última Edad de Hielo? Bien, en primer lugar sugiere que deberíamos aparcar toda afirmación prematura del surgimiento de élites hereditarias. Parece extremadamente poco probable que la Europa paleolítica produjese una élite estratificada que consistiera, sobre todo, de gigantes, jorobados y enanos. En segundo lugar, no sabemos si el tratamiento a tales individuos tras la muerte tenía mucho en común con el tratamiento que se les dispensaba en vida. Otro argumento importante aquí es que no estamos hablando de casos de algunos individuos enterrados en tumbas llenas de riquezas y otros enterrados sin nada. Más bien hablamos de algunos individuos enterrados en tumbas llenas de riquezas y otros a los que no se enterraba en absoluto.[37] La práctica misma de enterrar cuerpos intactos y vestidos parece haber sido excepcional en el Paleolítico Superior. La mayoría de los cuerpos se trataban de modos muy distintos: descarnados, quebrados, curados o incluso convertidos en joyas y artefactos. En general, la gente del Paleolítico se sentía mucho más cómoda que nosotros a la hora de tocar trozos del cuerpo humano.

El cadáver, en su forma completa y articulada —y mucho más el cadáver vestido—, era claramente algo poco habitual, y se podría dar por sentado

que era inherentemente extraño. Algunas pruebas circunstanciales apoyan esto. En muchos de estos casos se había hecho un esfuerzo deliberado por mantener muertos los cuerpos del Paleolítico Superior colocándoles objetos pesados encima: escápulas de mamut, planchas de madera, piedras o ceñidas ataduras. Tal vez saturarlos de ropas, armas y ornamentos fuese una extensión de estas preocupaciones, que celebrase pero a la vez contuviese algo potencialmente peligroso. También esto tiene sentido. El registro etnográfico abunda en ejemplos de seres anómalos —humanos o no— tratados a la vez con reverencia y como algo peligroso; o de un modo en vida y del otro tras la muerte.

Gran parte de todo esto es especulación. Se podrían interpretar las pruebas de un buen número de maneras alternativas, aunque la idea de que estas tumbas marcan el nacimiento de algún tipo de aristocracia hereditaria es la menos probable de todas. Esos individuos enterrados eran extraordinarios, «extremos». El modo en que se los trató —y aquí hablamos no solo de la ostentación de riquezas, sino de que sus cadáveres fueron decorados, dispuestos y, para empezar, enterrados— los señalaba como algo igualmente extraordinario tras la muerte. Estos enterramientos, anómalos en casi todos los aspectos, no pueden interpretarse como duplicaciones de estructuras sociales entre los vivos. Por otro lado, están claramente relacionados con toda la evidencia contemporánea de música, escultura, pintura y compleja arquitectura. ¿Qué se puede pensar de ellos?

Aquí es cuando la estacionalidad entra en juego.

Casi todos los yacimientos de la Edad de Hielo con enterramientos extraordinarios y arquitectura monumental fueron creados por sociedades que vivían un poco como los nambikwara de Lévi-Strauss, dispersándose en bandas recolectoras durante una época del año, y reuniéndose en campamentos colectivos en otras épocas. Ciertamente no se reunían para

plantar cosechas. Los grandes yacimientos del Paleolítico Superior estaban vinculados a migraciones y a la caza estacional de rebaños de animales —mamut lanudo, bisonte de las estepas o ciervos—, así como a expediciones cíclicas de pesca y recolecciones de bayas. Esta parece ser la explicación a todos esos núcleos de actividad hallados en el este de Europa, en lugares como Dolní Věstonice, donde la gente aprovechaba la abundancia de recursos silvestres para darse festines, tomar parte en complejos rituales y comerciar con minerales, conchas marinas y pieles. En Europa occidental, los equivalentes serían los grandes refugios de piedra del Périgord francés y de la costa cantábrica, con sus profundos registros de actividad humana, que, de igual modo, formaban parte de una ronda anual de congregación y dispersión estacionales. [38]

La arqueología muestra también patrones de variación estacional tras los monumentos de Göbekli Tepe. Las actividades en torno a los templos de piedra se corresponden con periodos de superabundancia animal, entre el solsticio de verano y otoño, cuando grandes rebaños de gacelas descendían a la llanura de Harrán. En esas épocas, la gente se reunía en el lugar para procesar enormes cantidades de bayas y cereales silvestres, convirtiendo las comidas en festines que, es de suponer, impulsaban los trabajos de construcción. [39] Algunas pruebas apuntan a que estas estructuras tenían una vida relativamente corta, que culminaba en un enorme festín, tras el cual sus paredes se rellenaban con los restos y con otros residuos: jerarquías elevadas hacia el cielo solo para ser rápidamente derrocadas nuevamente. Las actuales investigaciones probablemente complicarán esta imagen, pero el patrón general de congregación estacional para un trabajo festivo parece bien establecido.

Estos patrones oscilantes de vida prosiguieron mucho después de la invención de la agricultura. Por mostrar tan solo un ejemplo, podrían ser claves para comprender los famosos monumentos neolíticos de la llanura de Salisbury, Inglaterra, y no solo porque la disposición misma de las piedras

erigidas parece funcionar (entre otras cosas) como gigantescos calendarios. Stonehenge, que abarca desde el alba del solsticio de verano a la puesta de sol del solsticio de invierno, es el más famoso de ellos. Resulta haber sido la última de una larga secuencia de estructuras ceremoniales, erigidas a lo largo de siglos, en madera, además de piedra, cuando la gente convergía en la llanura procedente de remotas zonas de las islas británicas en momentos determinados del año. Minuciosas excavaciones muestran que muchas de estas estructuras —ahora interpretadas, como es plausible, como monumentos a los ancestros de una aristocracia neolítica— fueron desmanteladas tan solo unas generaciones después de su construcción. [40]

Más sorprendente aún es que las personas que construyeron Stonehenge no eran granjeros, al menos, no en el sentido tradicional. Antaño lo habían sido; pero la práctica de erigir y desmantelar grandes monumentos coincide con un periodo en el que los pueblos de Gran Bretaña, tras adoptar la economía neolítica de Europa continental, parecen haberle dado la espalda a, al menos, un aspecto crucial de esta: abandonar el cultivo de cereales y volver, alrededor del 3300 a. C., a la recolección de avellanas como fuente principal de alimento vegetal. Por otra parte, poseían cerdos domésticos y rebaños, y se alimentaban estacionalmente de ellos en festines en la cercana Durrington Walls, una ciudad de algunos miles de personas —con su propio círculo de madera, o Woodhenge—, próspera durante el invierno, pero casi vacía y abandonada en verano. Los constructores de Stonehenge no parecen haber sido ni recolectores ni ganaderos, sino un punto medio entre ambas formas de vida. [41]

Todo esto es crucial porque es difícil imaginar el abandono de la agricultura como algo distinto a una opción consciente. No hay pruebas de que una población haya desplazado a otra, ni de que de algún modo los granjeros se vieran abrumados por poderosos recolectores que los obligasen a abandonar sus cosechas. Los habitantes de la Inglaterra neolítica parecen haber probado la agricultura de cereales y haber decidido, colectivamente,

que preferían vivir de otro modo. ¿Cómo se podría haber tomado esa decisión? Nunca lo sabremos, pero el propio Stonehenge proporciona algo parecido a una pista, dado que está construido con rocas extremadamente grandes, algunas de las cuales (las «piedras azules») se transportaron nada menos que desde Gales, mientras que gran parte del ganado y de los cerdos consumidos en Durrington Walls fueron trabajosamente pastoreados desde lugares distantes. [42]

En otras palabras, y por notable que resulte, incluso en el tercer milenio a. C. era claramente posible algún tipo de coordinación a través de grandes franjas de las islas británicas. Si Stonehenge fue un monumento a los fundadores de un clan gobernante —como sostienen algunos arqueólogos—, parece probable que miembros de su linaje proclamasen un papel importante, incluso cósmico, en virtud de su implicación en esos acontecimientos. Por otra parte, los patrones de congregación y dispersión estacionales suscitan otra pregunta: si hubo reyes y reinas en Stonehenge, ¿exactamente de qué tipo fueron? Al fin y al cabo, habrían sido reyes cuyas cortes y reinos existían solo durante unos meses al año, para después dispersarse en pequeñas comunidades de recolectores de bayas y ganaderos. Si poseían los medios para reunir mano de obra, acumular recursos y alimentar ejércitos de súbditos con carácter anual, ¿qué tipo de realeza escogería conscientemente no hacerlo?

DE LA POLICÍA DEL BÚFALO (DONDE REDESCUBRIMOS EL PAPEL DE LA ESTACIONALIDAD EN LA VIDA SOCIAL Y POLÍTICA HUMANA)

Recordemos que para Lévi-Strauss había un claro vínculo entre las variaciones estacionales de estructura social y cierto tipo de libertad política. El que se aplicase una estructura durante la temporada de lluvias, y

otra en la temporada seca, permitía a los jefes nambikwara ver sus propias disposiciones sociales de modo simultáneo: verlas no como algo sencillamente otorgado en el orden natural de las cosas, sino como algo al menos parcialmente abierto a la intervención humana. El caso del neolítico británico —con sus fases alternas de dispersión y construcción de monumentos— indica hasta qué punto podía llegar a veces esa intervención.

Lévi-Strauss, que escribía durante la Segunda Guerra Mundial, probablemente no creía estar diciendo nada extraordinario. Para los antropólogos de la primera mitad del siglo XX era conocimiento común que las sociedades muy cazadoras, pastoreadoras o recolectoras estaban muy a menudo dispuestas en esa «doble morfología» (como la denominó Marcel Mauss, el gran predecesor de Lévi-Strauss).[43] Lévi-Strauss tan solo subrayaba algunas de las implicaciones políticas. Pero estas implicaciones son importantes. Lo que sugiere la existencia de patrones estacionales similares en el Paleolítico es que, desde el principio mismo o, al menos, desde hace tanto como podemos rastrear este tipo de cosas, los humanos estaban experimentando conscientemente con diferentes posibilidades sociales. Puede resultar útil, aquí, repasar esa literatura antropológica olvidada, con la que Lévi-Strauss habría estado íntimamente familiarizado, para hacernos una idea de cuán dramáticas podían llegar a ser esas diferencias estacionales.

En este caso, el texto clave es *Ensayo sobre las variaciones estacionales de los esquimales*, de Marcel Mauss y Henri Beuchat (1903). Los autores comienzan observando que en el casquete polar ártico, los inuit «al igual que muchas otras sociedades [...] poseen dos estructuras sociales, una en verano y una en invierno, y que, en paralelo, poseen dos sistemas legales y religiosos». En verano, los inuit se dispersaban en bandas de unas veinte a treinta personas, a la búsqueda de pescados de agua dulce, caribúes y renos, todo bajo la autoridad de un único líder masculino. Durante este periodo, la

propiedad se observaba posesivamente y los patriarcas ejercían un poder coactivo, a veces incluso tiránico, sobre su parentela, mucho más que los jefes nambikwara durante la estación seca. Pero durante los largos meses de invierno, cuando focas y morsas se apiñaban en las costas del Ártico, había una drástica inversión. Los inuit se reunían para construir casas con madera, costillas de ballena y piedra; dentro de estas casas prevalecían las virtudes de igualdad, altruismo y vida colectiva. Las riquezas se compartían, y maridos y mujeres intercambiaban parejas sexuales bajo la bendición de Sedna, diosa del mar.[44]

Mauss creía que los inuit eran un caso de estudio ideal, al vivir en el Ártico, dado que se enfrentaban a algunos de los límites ambientales más extremos que se podían soportar. Sin embargo, incluso en condiciones del Subártico, Mauss calculó, las consideraciones físicas —disponibilidad de caza, de materiales de construcción, etcétera— explicaban como mucho el 40 por ciento de la imagen. Otros pueblos del Círculo Polar Ártico, señaló, incluidos vecinos cercanos de los inuit y enfrentados a condiciones físicas casi idénticas, se organizaban de modos muy diferentes. En gran parte, pues, concluía, los inuit vivían del modo en que lo hacían porque creían que era como debían vivir los humanos.

Más o menos en la misma época en que Marcel Mauss peinaba las bibliotecas de Francia en busca de todo lo que se hubiera escrito acerca de los inuit, el etnólogo alemán Franz Boas investigaba a los kwakiutl, cazadores-recolectores indígenas de la Costa Noroeste de Canadá. Allí, descubrió Boas, era el invierno —no el verano— la época en que la sociedad cristalizaba en sus formas más jerárquicas, y de un modo espectacular. A lo largo de la línea de costa de la Columbia Británica se alzaban palacios hechos de planchas, con nobles hereditarios manteniendo una corte sobre sus compatriotas, clasificados como comunes y esclavos, y albergando los grandes banquetes conocidos como *potlatch*. Sin embargo, estas cortes aristocráticas se deshacían para el trabajo veraniego de la

temporada de pesca, y se regresaba a formaciones familiares de menor tamaño, aún jerarquizadas, pero con estructuras totalmente diferentes y mucho menos formales. En este caso, la gente incluso adoptaba nombres distintos en invierno y en verano, convirtiéndose, literalmente, en alguien diferente en función de la época del año. [45]

Tras emigrar a Estados Unidos, Boas se convirtió en profesor de la Universidad de Nueva York en Columbia, donde acabó formando a virtualmente todo aquel que se haría una reputación en la antropología estadounidense durante el siguiente medio siglo. Uno de sus discípulos, un etnógrafo vienés llamado Robert Lowie (también íntimo amigo de Paul Radin, el autor de *El hombre primitivo como filósofo*), realizó trabajo de campo entre los pueblos mandan-hidatsa y crow, en las actuales Montana y Wyoming, y pasó gran parte de su carrera pensando en las implicaciones políticas de la variación estacional entre las confederaciones tribales de las Grandes Llanuras del siglo XIX.

Las naciones de las llanuras habían sido antaño agricultores que habían abandonado, en gran parte, el cultivo de cereales, tras redomesticar caballos españoles huidos y adoptar un modo de vida en gran parte nómada. A finales de verano y principios de otoño, pequeños y muy móviles grupos de cheyenes y lakotas se reunían en grandes campamentos para preparar la logística de la caza del búfalo. En esta época del año tan sensible designaban una fuerza policial que ejercía plenos poderes coactivos, incluido el derecho a encerrar, azotar o multar a cualquiera que pusiera en peligro los procedimientos. Aun así, señaló Lowie, este «inequívoco autoritarismo» funcionaba sobre una base estrictamente temporal y estacional. Acabada la temporada de caza —y, con ella, los rituales colectivos de la Danza del Sol que la seguían—, ese autoritarismo cedía paso a lo que él llamó formas de organización «anárquicas», con la sociedad dividiéndose nuevamente en pequeñas bandas muy móviles. Las observaciones de Lowie son sorprendentes:

> Con el fin de asegurarse la mejor caza, una fuerza policial —bien coincidente con un club militar, bien designada *ad hoc*, bien en virtud de su afiliación a un clan— emitía órdenes de arresto y detenía a los desobedientes. En la mayoría de las tribus, no solo confiscaban la caza clandestina, sino que azotaban al delincuente, destruían sus propiedades y, en caso de resistencia, lo mataban. La misma organización que en un caso de asesinato empleaba la persuasión moral se convertía en una inexorable agencia estatal durante una cacería de búfalos. No obstante [...] las medidas coercitivas se extendían notablemente más allá de la cacería misma: los soldados también reducían a los valientes que intentaban crear partidas de guerra consideradas inoportunas por el jefe; dirigían migraciones en masa; supervisaban las multitudes en los grandes festivales y mantenían, en términos generales, la ley y el orden. [46]

«Durante gran parte del año —continúa Lowie—, la tribu sencillamente no existía como tal; las familias y uniones menores de familiares que escogían vivir juntas no requerían una organización disciplinaria especial. Los soldados eran, pues, una asociación de grupos numéricamente poderosos; de ahí que funcionasen intermitentemente y no continuamente.» Pero la soberanía de los soldados, subrayaba, no era menos real por su naturaleza temporal. En consecuencia, Lowie insistía en que los nativos de las Grandes Llanuras conocían, en realidad, el poder estatal, pese a que nunca desarrollaran un Estado.

Es fácil ver por qué los neoevolucionistas de las décadas de 1950 y 1960 no habrían sabido qué hacer con este legado de observaciones de campo. Defendían la existencia de estadios definidos de evolución —de un modo sucesivo: bandas, tribus, jefaturas, estados...— y sostenían que esos estadios evolutivos se correspondían, si más no, a grandes rasgos, con estadios similares de desarrollo económico: cazadores-recolectores, jardineros, agricultores, civilización industrial. Ya resultaba bastante confuso que pueblos como los nambikwara parecieran avanzar y retroceder, a lo largo del año, entre categorías económicas. Los cheyenne, crow, assiniboine y lakota parecerían saltar habitualmente entre los dos extremos del espectro político. Eran algún tipo de amalgama de bandas y Estado. Dicho de otro modo: tiraban todo a la basura.

Aun así, Lowie era absolutamente inequívoco al respecto, y no fue, de ningún modo, el único antropólogo en observarlo. [47] Lo más interesante,

desde nuestra perspectiva, es que también él subrayó que los indios de las llanuras eran actores políticos conscientes, perfectamente sabedores de las posibilidades y los riesgos del poder autoritario. No solo desmantelaban todos los medios de ejercicio de autoridad coercitiva en cuanto acababa la temporada ritual, sino que se cuidaban bien de rotar entre los clanes y clubes de guerreros para ejercerlo: todo aquel que un año ejerciera la soberanía sería sujeto a la autoridad de otros al año siguiente. [48]

El estudio académico no siempre avanza. A veces retrocede. Hace cien años, la mayoría de los científicos sociales comprendía que quienes vivían principalmente de recursos silvestres no estaban necesariamente restringidos a pequeñas bandas. Como ya hemos visto, esa idea tan solo comenzó a ganar terreno en los años sesenta. A este respecto, nuestra invocación, hace unas páginas, de las bandas de motociclistas y las comunas *hippies* no era casual. Eran las imágenes más repetidas en la imaginación popular en la época, y causaban debates acerca de la naturaleza humana. No puede ser coincidencia que las películas etnográficas más populares de la época se centrasen bien en los bosquimanos del Kalahari y los pigmeos mbuti (sociedades en bandas, que se podían imaginar vagamente similares a las comunas *hippies*); bien en los yanomami y los «pueblos feroces» (sociedades horticultoras amazónicas que, en la versión de la realidad de Napoleon Chagnon —no así, insistimos, en la de Helena Valero— guardan cierta similitud con las bandas de moteros).

Dado que en esta nueva narrativa evolucionista los Estados se definían sobre todo por su monopolio del «uso legítimo de la fuerza coercitiva», los cheyenne o lakota del siglo XIX habrían parecido evolucionar de banda a Estado cada noviembre, solo para retroceder nuevamente al llegar la primavera. Esto, como es obvio, es una estupidez. Nadie se tomaría en serio algo así. Aun así, merece la pena señalarlo, porque deja al descubierto la

mucho más profunda estupidez de la idea inicial: que las sociedades han de atravesar necesariamente toda una serie de fases evolutivas. No se puede hablar de una evolución de banda a tribu, de esta a jefatura y de esta a Estado si los puntos de partida son grupos que pasan con fluidez de uno a otro y viceversa de modo habitual.

La dualidad estacional causa también estragos en intentos más recientes de categorizar a los cazadores-recolectores en tipologías de sencillos o complejos, dado que lo que se ha identificado como rasgos diagnósticos de complejidad —territorialidad, jerarquía social, riqueza material o comportamiento competitivo— aparecen durante ciertas épocas del año, solo para dejarse de lado en otras, y esto, por parte de exactamente la misma población. Ciertamente, hoy en día la mayoría de los antropólogos profesionales ha acabado reconociendo que estas categorías son totalmente inadecuadas, pero la principal consecuencia de esta admisión ha sido hacerlos cambiar de tema, o sugerir que tal vez ya no deberíamos pensar en la vasta historia de la humanidad en su totalidad. Hasta ahora, nadie ha propuesto una alternativa.

Entretanto, se va acumulando evidencia arqueológica que sugiere que en los entornos altamente estacionales de la última Edad de Hielo, nuestros ancestros se comportaban de un modo muy similar al de los inuit, los nambikwara o los crow. Pasaban de unas disposiciones sociales a otras; construían monumentos y los desmantelaban; permitían el surgimiento de estructuras autoritarias en ciertas épocas del año, para luego dejarlas de lado... y todo, parecería, bajo el común entendimiento de que ningún orden social era fijo ni inmutable. El mismo individuo podía experimentar la vida en lo que a nosotros nos parece en ocasiones una banda; en otras, una tribu; y otras veces, algo con, al menos, algunas de las características que identificamos con estados.

Con tal flexibilidad institucional viene la capacidad de salir de los límites de cualquier estructura social y reflexionar; de hacer y deshacer los

mundos políticos en los que uno vive. Si acaso, esto explicaría los «príncipes» y «princesas» de la última Edad de Hielo, que parecen mostrarse, en su magnífico aislamiento, como personajes de algún cuento de hadas o drama de época. Quizá eran eso de un modo casi literal: si realmente reinaron, quizá fue, como en el caso de los clanes gobernantes de Stonehenge, solamente durante una temporada. [49]

POR QUÉ LA VERDADERA PREGUNTA NO ES «¿CUÁLES SON LOS ORÍGENES DE LA DESIGUALDAD SOCIAL?», SINO «¿CÓMO NOS QUEDAMOS ATASCADOS AQUÍ?»

Si estamos en lo cierto, y si los seres humanos han pasado la mayor parte de los últimos 40.000 años, aproximadamente, pasando por distintas formas de organización social, construyendo jerarquías y luego desmantelándolas, las implicaciones son profundas. Para empezar, sugiere que Pierre Clastres tenía razón al proponer que, en lugar de ser menos políticamente conscientes que las personas actuales, las personas de las sociedades sin Estado podrían haberlo sido en un grado notablemente mayor.

Clastres era otro producto de los años sesenta. Discípulo de Lévi-Strauss, se tomó totalmente en serio la visión de su maestro de los jefes amazónicos como actores políticos maduros. Pero Clastres era también un anarquista (lo expulsaron del grupo de investigación de Lévi-Strauss con un endeble pretexto, que implicaba el uso no autorizado de material de librería) y llevó la argumentación mucho más lejos. No era solo que los jefes amazónicos fueran políticos calculadores. Eran políticos calculadores forzados a maniobrar en un entorno social aparentemente diseñado para asegurar que nunca pudiesen ejercer un poder político real. Los grupos que lideraban en invierno eran pequeños y sin peso específico. En verano no lideraban en absoluto. Sí, sus casas podían recordarnos a los dispensarios de la seguridad social de los modernos estados del bienestar; por ello mismo, en términos

de riqueza material, eran las personas más pobres del pueblo, dado que se esperaba de los jefes que regalaran todo constantemente. También se esperaba de ellos que dieran ejemplo trabajando más duro que ningún otro. Incluso cuando tenían privilegios especiales, como en el caso de los jefes tupíes y nambikwara, que eran los únicos hombres de sus aldeas a los que se permitía tener varias esposas, el privilegio era claramente un arma de doble filo. Se sostenía que las esposas eran necesarias para preparar festines para la aldea. Si alguna de esas esposas se buscaba otros amantes, algo que parecía suceder de ordinario, no había nada que el jefe pudiera hacer, puesto que necesitaba estar en buenas relaciones con todo el pueblo para poder seguir siendo jefe.

Los jefes se veían en esa situación, sostenía Clastres, porque no eran los únicos actores políticamente maduros y reflexivos: casi todo el mundo lo era. Más que estar atrapados en algún tipo de inocencia rousseauniana, incapaces de imaginar formas de organización más complejas, esos pueblos eran en general más capaces que nosotros de imaginar órdenes sociales alternativos, y por lo tanto habían creado «sociedades contra el Estado». Se habían organizado conscientemente de modo que las formas de poder y dominación arbitrarias que asociamos con «sistemas políticos complejos» nunca pudieran surgir.

La argumentación de Clastres fue, como era de esperar, muy controvertida. Parte de las críticas que recibió estaban enteramente justificadas (tenía, por ejemplo, un gran punto ciego en lo referente al género). Aun así, la mayoría de esas críticas se basaban firmemente en terreno rousseauniano, e insistían en que Clastres otorgaba mucha imaginación a pueblos «primitivos» o «arcaicos» que, casi por definición, no podían tenerla. ¿Cómo podía sostener, se preguntaban esos críticos, que las sociedades sin Estado se autoorganizaban conscientemente para evitar el surgimiento de algo que nunca habían experimentado?

Hay muchas maneras posibles de responder a esta objeción. ¿Ignoraban totalmente los pueblos amazónicos de los siglos pasados la existencia de los imperios andinos al oeste? La gente suele viajar. Es poco probable que no supieran de los acontecimientos de las zonas vecinas del continente. Tenemos también abundantes pruebas de la existencia de grandes estructuras políticas en la Amazonia misma, en épocas muy anteriores. Quizá estos eran los descendientes de rebeldes que huyeron de (o incluso derrocaron) aquellos antiguos reinos. Pero la objeción más obvia era que, si los pueblos amazónicos en cuestión se parecían mínimamente a los nambikwara, sí que habían experimentado relaciones de mando arbitrario durante sus aventuras anuales como bandas recolectoras. Por extraño que parezca, Clastres nunca señaló esto. En realidad, nunca habló de la estacionalidad.

Se trata de una omisión curiosa. Y de una importante, porque, al dejarla fuera, Clastres acabó de poner el último clavo en el ataúd de una tradición que procedía de Marcel Mauss y pasaba por Robert Lowie; la que consideraba a las sociedades «primitivas» inherentemente flexibles y caracterizadas por múltiples formas de organización social. Ahora, tanto los neoevolucionistas que consideraban «inocentes» rousseaunianos a los pueblos «primitivos», como los radicales que insistían en que eran igualitarios conscientes, dieron por sentado que se habían quedado atrapados en un solo y muy sencillo modo de existencia social.

En el caso de Clastres es incluso más sorprendente por cuanto en su narración original acerca de la impotencia de los jefes indios, publicada en 1962, admitía haber extraído la totalidad de su argumentación de Lowie. Catorce años antes, Lowie había sostenido que la mayoría de las sociedades indígenas americanas, de Montreal a Tierra del Fuego, eran *de facto* anarquistas.[50] Su argumentación de que «el típico jefe indio no es un legislador, un gobernador o un juez, sino un pacificador, un benefactor de los pobres y un prolijo Polonio» (es decir, las verdaderas funciones del

cargo de jefe son (1) mediar en disputas, (2) proporcionar a los necesitados y (3) entretener con bellos discursos) se refleja, punto por punto, en la narración de Clastres. También lo hace la conclusión de Lowie de que, dado que el cargo de jefe está diseñado de tal modo que nunca pueda convertirse en un modo de obligar, el único modo en que pudo surgir la autoridad estatal fue proviniendo de visionarios religiosos de algún tipo.

Recordemos, sin embargo, que la narración original de Lowie incluía una sección adicional, acerca de los «gérmenes evolutivos» de la autoridad vertical, que describe con todo detalle la «policía» y los «soldados» estacionales de las sociedades de las llanuras. Clastres sencillamente la dejó fuera. ¿Por qué?

La respuesta es, probablemente, sencilla: la estacionalidad confunde. En realidad se trata de una especie de comodín. Las sociedades de las Grandes Llanuras crearon estructuras de autoridad coercitiva que se mantenían a lo largo de la temporada de caza y los rituales con los que esta concluía, y se disolvían una vez que se dispersaban en grupos más pequeños. Pero las de Brasil central se dispersaban en pequeñas bandas de recolectores como manera de afirmar una autoridad política que no se daba en el entorno de la aldea. Entre los inuit, los padres gobernaban en verano; pero en las congregaciones de invierno la autoridad patriarcal e incluso las normas de propiedad sexual eran desafiadas, subvertidas o sencillamente disueltas. Los kwakiutl eran jerárquicos en ambas épocas del año, pero mantenían diferentes formas de jerarquía, otorgando poderes policiales *de facto* a los ejecutantes del Ceremonial de Solsticio de Invierno («bailarines osos», «bailarines locos»), que solo podían ejercerse durante la ejecución misma del ritual. En otros momentos, los aristócratas controlaban grandes riquezas, pero no podían dar órdenes directas a sus seguidores. Muchas sociedades recolectoras centroafricanas son igualitarias durante todo el año, pero parecen alternar mensualmente entre un orden ritual dominado por los hombres y uno dominado por las mujeres. [51]

Por decirlo de otro modo: no hay un solo patrón. El único fenómeno consistente es el hecho mismo de la alteración, y la consiguiente consciencia de diferentes posibilidades sociales. Lo que todo esto confirma es que «buscar los orígenes de la desigualdad social» es, en realidad, hacerse la pregunta errónea.

Si los seres humanos, durante la mayor parte de nuestra historia, hemos transitado fluidamente entre distintas disposiciones sociales, alzando y desmantelando jerarquías de modo habitual, quizá la verdadera pregunta debería ser «¿Cómo nos quedamos atascados?». ¿Cómo acabamos en un solo modo? ¿Por qué perdimos esa autoconsciencia política, antaño tan típica de nuestra especie? ¿Cómo es que acabamos tratando la preeminencia y la subordinación no como soluciones temporales, o siquiera como la pompa y circunstancia de algún tipo de gran representación teatral estacional, sino como elementos ineludibles de la condición humana? Si comenzamos interpretando papeles en obras, ¿en qué momento olvidamos que estábamos actuando?

En los próximos capítulos nos enfrentaremos a estas preguntas. De momento, lo que hay que subrayar es que esta flexibilidad y este potencial para la autoconsciencia política nunca se perdieron del todo. Mauss señalaba exactamente lo mismo. La temporalidad no nos ha abandonado, incluso si es una pálida y reducida sombra de lo que fue. En el mundo cristiano, por ejemplo, existe aún la temporada de vacaciones del solsticio de invierno, en la que los valores y formas de organización hasta cierto punto se invierten: los mismos medios de comunicación y anunciantes que, durante la mayor parte del año, machacan con un rabioso consumismo, comienzan de repente a insistir en que son las relaciones sociales las que realmente importan, y que dar es mejor que recibir. Y en países inteligentes como la Francia de Mauss están también las vacaciones de verano (*grandes*

vacances) en las que todo el mundo deja las herramientas durante un mes y huye de las ciudades.

Hay aquí un vínculo histórico directo. Ya hemos visto cómo, entre sociedades como los inuit o los kwakiutl, las épocas de congregación estacional eran también temporadas rituales, casi enteramente dedicadas a las danzas, ritos y dramatizaciones. A veces estas podían implicar la creación de reyes temporales o incluso policías rituales con verdadero poder coercitivo (pese a que, a menudo, estos policías rituales hacían también las veces de payasos). [52] En otros casos, implicaban la disolución de normas de jerarquía y propiedad, como en las orgías de solsticio de invierno de los inuit. Esta dicotomía puede aún observarse en la vida festiva en casi todas partes. En el medievo europeo, por poner un ejemplo familiar, los días de los santos oscilaban entre solemnes procesiones en las que se hacían evidentes todos los elaborados rangos y jerarquías de la vida feudal (de un modo muy similar a, por ejemplo, las actuales ceremonias de graduación universitarias, en las que regresamos temporalmente a las vestimentas medievales) y alocados carnavales en los que todo el mundo jugaba a poner el mundo patas arriba. En los carnavales las mujeres dominaban sobre los hombres; se ponía a los niños a cargo del gobierno; los sirvientes podían exigir tareas a sus amos; los ancestros podían regresar de entre los muertos; los reyes del carnaval eran coronados y derrocados; se erigían gigantescos monumentos como dragones de madera, que después se quemaban, o todos los cargos y rangos formales acababan desintegrados en alguna u otra forma de bacanal del caos. [53]

Como sucedía con la estacionalidad, no hay un patrón definido. Las celebraciones rituales pueden ser más o menos rígidas y formales, o salvajes y juguetonas, que la vida real. Pero también, al igual que los funerales y vigilias, pueden oscilar entre ambos estados. Lo mismo parece ser cierto de la vida festiva en casi todas partes, ya sea Perú, Benín o China. Esta es la razón por la que los antropólogos tienen problemas para definir

siquiera qué es un «ritual». Si se empieza por los solemnes, un ritual es cuestión de etiqueta y propiedad: los rituales anglicanos de la Iglesia Alta, por ejemplo, son una versión muy elaborada de los modales a la mesa. Algunos pensadores han ido tan lejos como para sostener que lo que denominamos «estructura social» tan solo existe de verdad durante los rituales: pensemos en familias que solo existen como grupo físico durante bodas y funerales, ocasiones en las que han de resolver cuestiones de rango y prioridad a la hora de sentarse en determinadas mesas, quién habla primero, quién recibe la mejor porción de joroba del búfalo sacrificado o el mejor corte de tarta de bodas.

Pero, a veces, las festividades son momentos en los que estructuras sociales completamente diferentes cobran preeminencia, como las cofradías de jóvenes que parecen haber existido a lo largo y ancho de toda Europa, con sus obispillos, reinas de mayo, señores del desgobierno, abades de la sinrazón y príncipes de los locos, que durante las Navidades, fiestas de mayo o carnaval se hacían temporalmente con muchas de las funciones del gobierno y representaban una lasciva parodia de las formas cotidianas del poder. De modo que aquí hay otra escuela de pensamiento que dice que los rituales son exactamente lo opuesto. Los momentos rituales realmente poderosos son los de caos colectivo, efervescencia, liminalidad o juego creativo, de los que pueden surgir al mundo nuevas formas sociales. [54]

Existe también un debate secular, y francamente poco inspirador, acerca de si los festivales populares más aparentemente subversivos eran realmente tan subversivos como parecían, o si eran en realidad conservadores y permitían al pueblo ordinario liberar un poco de presión, dar carrete a sus instintos básicos, antes de regresar a los hábitos cotidianos de obediencia. [55] Nos sorprende cómo todo esto yerra en lo realmente importante.

Lo realmente relevante de tales festividades es que mantuvieron viva la vieja chispa de autoconsciencia política. Permitían a la gente imaginar que

otras disposiciones eran posibles, incluso para la sociedad como un todo, dado que siempre era posible imaginar que el carnaval excediera sus límites y se convirtiera en la nueva realidad. En la historia popular babilónica de Semíramis, la epónima sirvienta convence al rey de Asiria de nombrarla «reina por un día» durante una festividad anual. Inmediatamente hace que lo arresten, se declara emperatriz y lidera sus nuevos ejércitos a conquistar el mundo. El Primero de Mayo se convirtió en el día internacional de los trabajadores, en gran parte, debido a la gran cantidad de revueltas campesinas británicas que habían comenzado durante la subversiva festividad de mayo. Los aldeanos que jugaban al «mundo al revés» decidían periódicamente que en realidad preferían ese mundo al revés, y tomaban medidas para que así siguiera.

A los campesinos medievales a menudo les resultaba más fácil que a los intelectuales medievales imaginar una sociedad de iguales. Ahora, tal vez, comenzamos a comprender por qué. Puede que las festividades estacionales fuesen solo un pálido eco de antiguos patrones de variación estacional, pero, al menos en los últimos miles de años de la historia humana, parecen haber desempeñado el mismo papel impulsor de consciencia política y de laboratorios de posibilidades sociales. Los primeros reyes bien podrían haber sido reyes simbólicos. Luego se habrían convertido en reyes reales. Hoy en día, la mayoría (aunque no todos) de los reyes existentes han sido devueltos a su condición de reyes simbólicos, si acaso, en tanto que realizan tan solo funciones ceremoniales y no poseen auténtico poder. Pero, incluso si todas las monarquías, incluidas las meramente ceremoniales, desaparecieran, aun así hay gente que jugaría a ser reyes.

Incluso durante la Edad Media, en lugares en los que la monarquía era la forma de gobierno incuestionable, los Abades de la Sinrazón, los Reyes de Yule y similares solían ser escogidos por elección o por sorteo, las mismas formas de toma colectiva de decisiones que resurgieron, aparentemente de la nada, durante la Ilustración. Es más: tales figuras solían ejercer su poder

en gran parte como lo hacían los jefes indígenas americanos: bien de un modo limitado a determinados contextos, como los jefes guerreros que solo podían dar órdenes durante expediciones militares; bien como los jefes de aldea a los que se rendían honores formales, pero que no podían decir a nadie qué hacer. En muchas sociedades, las festividades anuales podían leerse como una auténtica enciclopedia de posibles formas políticas.

¿QUÉ SIGNIFICA REALMENTE SER *SAPIENS?*

Acabemos este capítulo allá donde lo comenzamos. Durante demasiado tiempo hemos estado generando mitos. En consecuencia, nos hemos estado haciendo, en gran parte, las preguntas erróneas: ¿son los rituales festivos expresiones de autoridad o vehículos de creatividad social? ¿Son reaccionarios o progresistas? ¿Fueron nuestros primeros ancestros sencillos e igualitarios, o complejos y estratificados? ¿Es la naturaleza humana inocente o corrupta? ¿Somos, como especie, inherentemente cooperativos o competitivos, amables o egoístas, buenos o malos?

Tal vez todas estas preguntas nos vuelven ciegos a lo que nos hace humanos en primer lugar, que es nuestra capacidad —en tanto seres morales y sociales— para negociar entre todas estas alternativas. No tiene sentido hacerle esas preguntas a un pez o a un puercoespín. Los animales existen ya en un estado más allá del bien y del mal, el estado mismo al que Nietzsche soñaba que los humanos aspirasen. Tal vez estemos condenados a discutir eternamente acerca de estas cosas. Pero lo cierto es que es más interesante comenzar a hacernos también otras preguntas. Si no hay otra opción, con seguridad ha llegado la hora de detener el movimiento pendular que ha fijado las miradas de generaciones de filósofos, historiadores y científicos sociales de Hobbes a Rousseau, de Rousseau a Hobbes y vuelta a empezar. Ya no tenemos que escoger entre un inicio igualitario de la historia de la

humanidad y uno autoritario. Despidámonos de la «infancia de la humanidad» y reconozcamos (como insistía Lévi-Strauss) que nuestros primeros ancestros no solo eran nuestros iguales en lo cognitivo, sino también en lo intelectual. Con toda probabilidad se enfrentaron a las paradojas de orden social y creatividad con tanta frecuencia como nosotros; y las comprendieron (al menos los más intelectuales de ellos) igual de bien, lo que significa también igual de mal. Posiblemente fueran más conscientes de algunas cosas y menos de otras. Ni eran salvajes ignorantes ni sabios hijos e hijas de la naturaleza. Eran, como Helena Valero dijo de los yanomami, solamente personas, como nosotros; igual de perceptivas, igual de confusas.

Sea como sea, está quedando cada vez más claro que las primeras evidencias conocidas de vida social humana se parecen mucho más a un desfile de formas políticas que a las monótonas abstracciones de la teoría evolucionista. Si hay en todo esto un enigma es este: ¿por qué, tras milenios de construir y desmontar formas de jerarquía, permitió el *Homo sapiens* —en teoría, el más sabio de entre los simios— que arraigasen formas permanentes e intratables de desigualdad? ¿Fue esto consecuencia de la adopción de la agricultura? ¿De establecerse en aldeas permanentes y, posteriormente, en ciudades? ¿Deberíamos buscar un momento en el tiempo como el que imaginó Rousseau, en el que alguien cercó por primera vez un terreno y declaró: «Esto es mío y siempre lo será»? ¿O es otro proyecto destinado al fracaso?

Estas son las preguntas a las que ahora dedicaremos nuestra atención.

4

Gente libre, el origen de las culturas y el advenimiento de la propiedad privada (No necesariamente en ese orden)

Cambiar de identidad social junto con el cambio de estación puede parecer una idea maravillosa, pero no es algo que nadie que lea este libro vaya a experimentar jamás en persona. Hasta hace muy poco, el continente europeo estaba aún salpicado de prácticas folclóricas que se hacían eco de esas antiguas oscilaciones rítmicas de la estructura social. Durante mucho tiempo los folcloristas se han preguntado perplejos por las pequeñas brigadas de personas disfrazadas de plantas y animales, de Osos de Paja y Hombres Verdes, que desfilaban sin falta cada primavera y otoño por las plazas mayores de las aldeas, desde Inglaterra a las montañas Ródope de Bulgaria meridional: ¿se trataba de restos de antiguas prácticas, o de reinterpretaciones y reinvenciones recientes? ¿Reinterpretaciones de restos? ¿Restos de reinterpretaciones? A menudo es imposible diferenciarlas.

La mayoría de estos rituales se han desdeñado como supersticiones paganas, o reempaquetado como atracciones para turistas (o ambos). En su mayor parte lo que nos queda como alternativa a nuestra vida mundana son nuestras festividades nacionales: periodos de frenético consumo, dispersos

en paréntesis entre días laborables, en los que afirmamos solemnemente que el consumo no es lo que realmente importa en la vida. Como hemos visto, nuestros ancestros recolectores eran mucho más atrevidos a la hora de experimentar con las formas sociales, desmantelando y reensamblando sus sociedades a diferentes escalas, a menudo de formas radicalmente distintas, con diferentes sistemas de valores, de una época del año a la siguiente. Los calendarios de festividades de las grandes civilizaciones agrarias de Eurasia, África y América resultan meros ecos distantes de aquel mundo y de las libertades políticas que ofrecía.

Aun así, nunca nos habríamos dado cuenta de todo ello solo gracias a las pruebas materiales. Si lo único que tuviéramos fueran los edificios de mamuts de la estepa rusa del Paleolítico, o los enterramientos principescos de la Edad de Hielo de Liguria y sus restos físicos asociados, los estudiosos sin duda se quedarían rascándose la cabeza, confusos, hasta que el sol explotase. Los seres humanos pueden ser (y, en efecto, hemos sostenido que son) criaturas fundamentalmente imaginativas, pero no hay nadie tan imaginativo. Habría que ser extremadamente ingenuo o extremadamente arrogante para pensar que alguien pudiera sencillamente deducir todo mediante la lógica. E incluso si alguien consiguiese deducir algo así como los profetas de los nuer, los policías/payasos de los kwakiutl o las orgías estacionales de intercambio de parejas de los inuit a través de extrapolación lógica, seguramente se lo calificaría de loco.

Esta es precisamente la razón por la que el registro etnográfico es tan importante. Nunca se debería haber visto a los nuer o a los inuit como ventanas a nuestro pasado. Son creaciones de la era moderna, exactamente como nosotros, pero nos muestran posibilidades que nosotros nunca habríamos imaginado, y demuestran que las personas son capaces de ponerlas en práctica, e incluso construir sistemas sociales y de valores en torno a ellas. En resumen, nos recuerdan que los seres humanos son mucho más interesantes que lo que (otros) seres humanos tienden a pensar. En este

capítulo haremos dos cosas. En primer lugar continuaremos nuestro viaje en el tiempo desde el Paleolítico y examinaremos algunas de las extraordinarias disposiciones culturales que surgieron en todo el mundo antes de que nuestros ancestros se dieran a la agricultura. En segundo lugar, comenzaremos a responder la pregunta que planteamos en el capítulo anterior: ¿cómo nos quedamos atascados? ¿Cómo comenzaron algunas sociedades humanas a pasar de las disposiciones flexibles y cambiantes que parecen haber caracterizado a nuestros primeros ancestros a maneras en las que ciertos individuos o grupos pudieran arrogarse poderes permanentes sobre otros: hombres sobre mujeres, ancianos sobre jóvenes, y, finalmente, castas sacerdotales, aristocracias guerreras y gobernantes que realmente gobernaban?

DONDE DESCRIBIMOS CÓMO EL CURSO GENERAL DE LA HISTORIA HUMANA HA IMPLICADO QUE LA MAYORÍA DE LAS PERSONAS VIVA SU VIDA A UNA ESCALA CADA VEZ MENOR A MEDIDA QUE LAS POBLACIONES CRECÍAN

Para que estas cosas resultaran posibles, primero se tuvo que dar toda una serie de otros factores. Uno de ellos es la existencia misma de lo que intuitivamente reconoceríamos como «sociedades discretas». Podría ser que ni siquiera tuviese sentido hablar de los cazadores de mamuts de la Europa del Paleolítico Superior como sociedades diferenciadas y unidas, como hablamos de las naciones europeas o, ya puestos, de las Primeras Naciones del Canadá, como los mohawk, los wyandot o los montagnais-naskapi.

Evidentemente, no sabemos nada de los lenguajes que la gente hablaba en el Paleolítico Superior, de sus mitos, sus rituales de iniciación o sus concepciones del alma. Pero sí sabemos que de los Alpes suizos a Mongolia

Exterior usaban herramientas notablemente similares;[1] tocaban instrumentos musicales similares; tallaban figurillas femeninas similares; vestían ornamentos similares y llevaban a cabo ritos funerarios similares. Más aún: hay razones para creer que en algún momento de su vida, hombres y mujeres viajaban largas distancias.[2] Sorprendentemente, recientes estudios sobre los cazadores-recolectores sugieren que esto es exactamente lo que cabría esperar.

Las investigaciones en grupos como los hadzas del este de África o los martus australianos demuestran que, aunque las sociedades forrajeadoras de hoy en día pueden ser numéricamente muy pequeñas, su composición es notablemente cosmopolita. Cuando las bandas recolectoras se agregan en grupos residenciales más grandes, estos no están de ningún modo compuestos por una tupida unidad de grupos estrechamente emparentados; en realidad, las relaciones de parentesco cercano constituyen apenas un 10 por ciento del total. La mayoría de los miembros proviene de una reserva mucho más grande de individuos, muchos de ellos, procedentes de tan lejos que pueden incluso no hablar la misma lengua materna.[3] Esto se cumple incluso en grupos contemporáneos *de facto* encerrados en territorios restringidos, rodeados de granjeros y pastoreadores.

En siglos anteriores, las formas de organización regional podían abarcar miles de kilómetros. Los aborígenes australianos, por ejemplo, podían viajar por medio continente, entre personas que hablaban lenguas totalmente diferentes, y, aun así, hallar campamentos divididos en los mismos tipos de grupos totémicos que tenían en casa. Lo que esto significa es que la mitad de los residentes les deben hospitalidad, pero se los ha de tratar como «hermanos y hermanas» (de modo que las relaciones sexuales quedan estrictamente prohibidas); mientras que la otra mitad son potenciales enemigos o compañeros de matrimonio. De igual modo, un norteamericano podía viajar, hace 500 años, desde la orilla de los Grandes Lagos al *bayou* de Luisiana y hallar enclaves —que hablaban lenguas

totalmente distintas a la suya— con miembros de sus propios clanes del Oso, el Alce o el Castor, obligados a alojarlos y alimentarlos. [4]

Resulta bastante difícil reconstruir cómo funcionaban estas formas de organización a larga distancia hace solo unos siglos, antes de que la llegada de los colonos europeos las destruyese. De modo que solo podemos especular sobre cómo pueden haber funcionado sistemas análogos hace 40.000 años. Pero las sorprendentes uniformidades materiales observadas por los arqueólogos a través de grandes distancias dan fe de la existencia de estos sistemas. La «sociedad», en tanto se la puede comprender, abarcaba en aquella época continentes.

Gran parte de todo esto parece ir en contra de la intuición. Estamos acostumbrados a dar por supuesto que los avances tecnológicos dan como resultado un mundo cada vez más pequeño. En un sentido puramente físico, evidentemente, esto es verdad: la domesticación del caballo y las graduales mejoras en la navegación marítima, por poner solo dos ejemplos, han facilitado, ciertamente, el traslado de las personas. Al mismo tiempo, no obstante, el aumento en el número de seres humanos parece haber tirado en dirección opuesta, haciendo que, durante gran parte de la historia de la humanidad, proporciones cada vez menores de gente viajase, al menos largas distancias o muy lejos de su casa. Si analizamos lo que sucede a lo largo del tiempo, vemos que la escala a la que operan las relaciones sociales no crece sin parar, sino que no deja de disminuir.

A un Paleolítico Superior cosmopolita le siguió un complicado periodo de varios miles de años, que comienza alrededor del 12000 a. C., en el que por primera vez resulta posible rastrear las características de «culturas» separadas basándose en algo más que en herramientas de piedra. Tras esta época, algunos recolectores continuaron siguiendo a los grandes rebaños de mamíferos; otros se asentaron en la costa y se convirtieron en pescadores o recogieron bellotas en los bosques. Los prehistoriadores usan el término *mesolíticas* para estas poblaciones posglaciales. En grandes partes de África

y Asia oriental sus innovaciones tecnológicas —como la alfarería, los conjuntos de microlitos y las herramientas de afilado de piedra— anticipan nuevas maneras de preparar y comer cereales silvestres, raíces y otros vegetales: picar, cortar, rallar, marinar, escurrir, hervir y varias maneras de almacenar, ahumar y conservar carnes, verduras y pescados. [5]

En poco tiempo estas se habían extendido por todas partes, y allanaron el camino para lo que hoy denominaríamos «cocina»: los tipos de sopas, papillas, guisos, caldos y bebidas fermentadas que conocemos en la actualidad. Pero las cocinas, también, en todo el mundo, subrayan las diferencias. Las personas que desayunan guisados de pescado todas las mañanas tienden a considerarse diferentes de las que desayunan una papilla de frutos del bosque y avena silvestre. Sin duda, estas diferencias se vieron subrayadas por desarrollos paralelos que resultan mucho más difíciles de reconstruir: diferentes gustos en vestimenta, danzas, drogas, peinados, rituales de cortejo; distintas formas de organización parental y de retórica formal. Las «áreas culturales» de estos recolectores del Mesolítico eran aún extremadamente amplias. Cierto es que las versiones del Neolítico que pronto se desarrollaron junto a ellas —asociadas a las primeras poblaciones agrícolas— eran por norma general más pequeñas, pero en su mayor parte se extendían sobre territorios considerablemente mayores que la mayoría de los Estados-nación modernos.

Solo mucho después comenzamos a encontrar el tipo de situación conocida por antropólogos de la Amazonia o de Papúa Nueva Guinea, en la que un solo valle fluvial puede contener hablantes de media docena de lenguas distintas, con sistemas económicos o creencias cosmológicas totalmente diferentes. A veces, como es evidente, esta tendencia hacia la microdiferenciación se invertía —como sucede con la extensión de lenguas imperiales como el inglés o el chino Han—, pero la dirección general de la historia, al menos hasta muy recientemente, parecería ser la opuesta a la mundialización. Se trata de una tendencia a lealtades cada vez más locales:

una inventiva cultural extraordinaria, pero en gran parte dedicada a hallar nuevos modos de enfrentar a las personas. Cierto es que las redes regionales de hospitalidad, más grandes, persistieron en algunos lugares. [6] En términos generales, no obstante, lo que observamos no es tanto que el mundo se hace más pequeño, como que los mundos sociales de las personas se vuelven más sectarios; sus vidas y pasiones más proclives a verse circunscritas a fronteras culturales, de clase y de lengua.

Podríamos preguntarnos por qué ha sucedido todo esto. ¿Cuáles son los mecanismos que hacen que los seres humanos se esfuercen tanto por demostrar que son diferentes de sus vecinos? Se trata de una pregunta importante. La trataremos en mucho más detalle en el capítulo siguiente.

De momento, señalemos sencillamente que la proliferación de universos sociales y culturales separados —confinados en espacio y relativamente vinculados— debe de haber contribuido de varios modos al surgimiento de formas de dominación más duraderas e intransigentes. La composición mixta de tantas sociedades recolectoras indica claramente que los individuos viajaban rutinariamente por toda una plétora de razones, incluido el tomar la primera salida posible cuando las libertades personales se veían amenazadas en casa. La porosidad cultural también es necesaria para que las sociedades alternen periódicamente entre distintas disposiciones sociales, formando masivas congregaciones sociales en una época del año y dispersándose en una multitud de pequeños grupos el resto del año.

Esta es una de las razones por las que el majestuoso teatro de los enterramientos «principescos» del Paleolítico —o incluso de Stonehenge— nunca parece haber pasado de cierta dramaturgia. Dicho de otro modo, es difícil ejercer el poder arbitrario, digamos, en enero sobre alguien con quien te encontrarás en igualdad de condiciones en cuanto llegue julio. La multiplicación y endurecimiento de estos límites tan solo puede haber reducido estas posibilidades.

Donde nos preguntamos qué se iguala, exactamente, en las sociedades igualitarias

El surgimiento de mundos culturales locales durante el Mesolítico facilitó que una sociedad relativamente autocontenida pudiese abandonar la dispersión estacional y establecerse bajo disposiciones de jerarquías verticales a tiempo completo. En nuestras propias palabras, quedarse atascada. Pero, evidentemente, en sí mismo esto no explica por qué una sociedad cualquiera quedaba, de hecho, atascada en esas disposiciones. Volvemos a algo no muy diferente del problema de los orígenes de la desigualdad, pero por ahora al menos podemos centrarnos de un modo un poco más incisivo en el problema real.

Desigualdad es un término resbaladizo; tan resbaladizo, en efecto, que no queda del todo claro siquiera qué debería significar *sociedad igualitaria*. Se suele definir en negativo: como la ausencia de jerarquías (la creencia de que ciertas personas o grupos de personas son superiores a otras) o como la ausencia de relaciones de dominación o explotación. Esto es ya suficientemente complejo, y en cuanto intentamos definir *igualitarismo* en términos positivos todo se vuelve incluso más complejo.

Por una parte, *igualitarismo* (en oposición a *igualdad*, y no hablemos ya de *uniformidad* o de *homogeneidad*) parece hacer referencia a la presencia de algún tipo de ideal. No se trata solamente de que un observador externo tendiese a ver que, por decir algo, todos los miembros de una partida de caza de los semang son prácticamente intercambiables entre sí, como la carne de cañón del ejército de algún dictador alienígena de ciencia ficción (algo que, en realidad, sería bastante ofensivo), sino, más bien, que los propios semang se perciben a sí mismos como iguales: no en todos los sentidos, evidentemente, pues eso sería ridículo, sino en cuanto a las cosas que realmente importan. También implica que este ideal se encuentra, en gran parte, establecido. De modo que, en una primera aproximación,

podemos hablar de una sociedad igualitaria si (1) la mayor parte de las personas de una determinada sociedad creen que deberían ser iguales en uno o más aspectos específicos, que se consideran, de mutuo acuerdo, especialmente importantes; y (2) que dicho ideal se ha alcanzado en gran parte en términos prácticos.

Otro modo de expresar esto es el siguiente. Si todas las sociedades se articulan en torno a ciertos valores clave (riqueza, piedad, belleza, libertad, conocimientos, proezas bélicas), en ese caso, las sociedades igualitarias son aquellas en las que todo el mundo (o casi todo el mundo) está de acuerdo en que los valores más importantes deberían ser y, hablando en términos generales, son distribuidos de un modo equitativo. Si lo que se considera más importante en la vida es la riqueza, en tal caso todo el mundo es más o menos igual de rico. Si aprender es lo más importante, todo el mundo posee el mismo acceso al conocimiento. Si lo más importante es la relación personal con los dioses, una sociedad es igualitaria si no hay sacerdotes y todo el mundo tiene igual acceso a lugares de culto.

Habrá notado aquí un problema obvio. Diferentes sociedades tienen, en ocasiones, sistemas de valores radicalmente diferentes, y lo que en una puede ser lo más importante —o, al menos, aquello que todo el mundo dice que es lo más importante— puede tener muy poco que ver con lo que es importante en otra. Imaginemos una sociedad en la que todo el mundo es igual ante los dioses, pero la mitad de la población son braceros sin propiedades y, por lo tanto, sin derechos legales ni políticos. ¿Tiene realmente sentido hablar de sociedad igualitaria en este caso, incluso si todo el mundo, incluidos los braceros, insiste en que lo único realmente importante es la relación personal con los dioses?

Solo hay un modo de resolver este dilema: crear algún tipo de estándares universales y objetivos con los que medir la igualdad. Desde la época de Jean-Jacques Rousseau y Adam Smith, esto ha implicado, casi invariablemente, centrarse en las disposiciones de propiedad. Como hemos

visto, solo en este momento, entre mediados y finales del siglo XVIII, tuvieron los filósofos occidentales la idea de clasificar las sociedades humanas en función de sus medios de subsistencia y, por lo tanto, de tratar a los cazadores-recolectores como una variedad definida de ser humano. Esta idea sigue en gran parte con nosotros. Pero también lo hace la argumentación de Rousseau de que es tan solo la inclusión de la agricultura la que introduce la desigualdad al permitir el surgimiento de la propiedad agraria. Esta es una de las principales razones por las que hoy en día se sigue insistiendo en dar por sentado que los recolectores vivían en bandas igualitarias, puesto que se asumía que, sin los activos productivos (tierra, ganado) y excedentes almacenados (cereal, lana, productos lácteos) facilitados por la agricultura, no había genuina base material para que nadie dominase a nadie.

El conocimiento popular nos dice que, en el momento en que es posible un excedente material, habrá también especialistas a tiempo completo, guerreros y sacerdotes proclamando su derecho a él, y viviendo de fracciones de este excedente (o, en el caso de los guerreros, pasando todo su tiempo ideando nuevos modos de quitárselo a otros guerreros); en poco tiempo, mercaderes, abogados y políticos surgirán de manera inevitable. Estas nuevas élites se aliarán, subrayaba Rousseau, para proteger sus propiedades, de modo que al advenimiento de la propiedad privada le seguirá inexorablemente el surgimiento del Estado.

Más adelante pondremos a prueba en detalle esta convención popular. Por el momento, baste decir que, aunque a grandes rasgos hay verdad en ella, son rasgos tan grandes que no tienen casi poder explicativo. Ciertamente, el cultivo de cereales y el almacenamiento facilitaron el surgimiento de regímenes burocráticos como el Egipto faraónico, el Imperio Maurya o la China de los Han. Pero decir que el cultivo de cereales es responsable del surgimiento de esos estados es un poco como decir que el desarrollo del cálculo en la Persia medieval es responsable de la invención

de la bomba atómica. Es cierto que sin el cálculo el armamento nuclear nunca habría sido posible. Podría incluso aducirse que la invención del cálculo puso en marcha una secuencia de acontecimientos que facilitó que alguien en algún lugar pudiese crear armas atómicas. Pero afirmar que el trabajo de Al-Tusi con los polinomios en el siglo XII causó Hiroshima y Nagasaki es obviamente absurdo. Hay unos 6.000 años de diferencia entre la aparición de los primeros agricultores en Oriente Próximo y el surgimiento de lo que damos en llamar «primeros estados»; en muchas partes del mundo la agricultura nunca llevó al surgimiento de nada ni remotamente parecido a esos estados. [7]

En esta coyuntura es necesario que nos centremos en la noción misma de excedente, y de las mucho más amplias —casi existenciales— preguntas que suscita. Como observaron los filósofos hace años, se trata de un concepto que propone cuestiones fundamentales acerca de lo que significa ser humano. Una de las cosas que nos aparta de los animales no humanos es que estos producen única y exactamente lo que van a comer; los seres humanos producen invariablemente más. Somos criaturas de exceso, y esto es lo que nos hace simultáneamente la especie más creativa y la más destructiva. Las clases gobernantes son tan solo aquellas que han organizado la sociedad de tal modo que pueden extraer la parte del león de ese excedente para sí mismos, ya sea mediante tributo, esclavitud, diezmos feudales o manipulando notablemente las disposiciones de libre mercado.

En el siglo XIX, Marx y muchos de sus compañeros radicales imaginaron que era posible administrar ese excedente colectivamente y de modo equitativo (esto es lo que él veía como la norma bajo el «comunismo primitivo», y lo que creía posible en un futuro revolucionario), pero los pensadores contemporáneos tienden a ser un poco más escépticos. En realidad, la opinión predominante entre los antropólogos de la actualidad es que la única manera de mantener una sociedad auténticamente igualitaria es eliminar la posibilidad de acumular cualquier tipo de excedente.

La mayor autoridad moderna en sociedad cazadora-recolectora es, en esto hay consenso general, el antropólogo británico James Woodburn. Durante las décadas de posguerra, Woodburn llevó a cabo investigación de campo entre los hadzas, una sociedad recolectora de Tanzania. También trazó paralelismos entre ellos, los bosquimanos san y los pigmeos mbuti, así como toda una serie de sociedades nómadas recolectoras a pequeña escala de fuera de África, como los pandaram de India meridional o los batek en Malasia. [8] Esas sociedades, sugiere Woodburn, son las únicas genuinamente igualitarias que conocemos, dado que son las únicas que extendieron la equidad a las relaciones de género y, hasta donde era practicable, a las relaciones entre viejos y jóvenes.

Centrarse en esas sociedades permitió a Woodburn dejar de lado la cuestión de qué era lo que se igualaba y qué no, puesto que pueblos como los hadzas parecen aplicar principios de igualdad a todo aquello a lo que se pueden aplicar: no solo las posesiones materiales, que se están compartiendo y prestando constantemente, sino también conocimiento de hierbas o sagrado, prestigio (a los cazadores con más talento se los está constantemente ridiculizando y haciendo de menos), etcétera. Todas estas actitudes, señala Woodburn, se basan en un *ethos* consciente, el de que nadie debería jamás estar en una relación de dependencia continuada con otra persona. Esto recuerda lo que tratamos, de la mano de Christopher Boehm, acerca de la «inteligencia actuarial» de los cazadores-recolectores igualitarios; pero Woodburn le añade un giro final: la característica definitoria de estas sociedades es, precisamente, la carencia de todo excedente material.

Las auténticas sociedades igualitarias son, para Woodburn, aquellas con economía de «beneficio inmediato»: la comida que se trae a casa se consume el mismo día o al día siguiente; lo que sobra se comparte, pero

nunca se conserva ni se almacena. Todo esto contrasta totalmente con la mayoría de los recolectores y con todos los pastoreadores y agricultores, de los que se puede afirmar que poseen economías de «beneficio demorado», y que invierten regularmente sus energías en proyectos que solo dan fruto en algún momento del futuro. Tales inversiones, sostiene, llevan inevitablemente a lazos duraderos que pueden convertirse en la base para que algunos individuos ejerzan el poder sobre otros; es más, Woodburn da por sentada cierta «inteligencia actuarial»: los hadzas y otras sociedades recolectoras igualitarias comprenden esto a la perfección y, en consecuencia, rechazan conscientemente acumular recursos o enzarzarse en proyectos a largo plazo.

Lejos de precipitarse hacia sus cadenas como los salvajes de Rousseau, los «cazadores-recolectores-de-beneficio-inmediato» de Woodburn comprenden perfectamente dónde acechan las cadenas del cautiverio, y organizan gran parte de su vida para mantenerse lejos de ellas. Esto puede parecer la base de algo esperanzador u optimista. En realidad, es cualquier cosa menos eso. Lo que sugiere es, nuevamente, que toda igualdad digna de ese nombre es esencialmente imposible para todos excepto para los más sencillos de los recolectores. ¿Qué tipo de futuro, pues, nos espera? En el mejor de los casos, podríamos imaginar (con la invención de replicadores como los de *Star Trek* u otros dispositivos similares de gratificación inmediata) que puede ser posible, en algún momento en el futuro lejano, crear nuevamente algo así como una sociedad de iguales. Pero, entretanto, estamos definitivamente atascados. Dicho de otro modo: estamos nuevamente ante la narración del Jardín del Edén, solo que esta vez el paraíso es aún más inalcanzable.

Lo realmente llamativo de la visión de Woodburn es que los recolectores en los que se centra parecen haber llegado a conclusiones profundamente diferentes de las de Kondiaronk y varias generaciones de críticos de las Primeras Naciones antes que él, para quienes resultaba difícil concebir que

las diferencias en riqueza se pudieran traducir en desigualdades sistemáticas de poder. Recordemos que la crítica indígena americana versaba al principio sobre algo muy diferente: la percepción de cómo las sociedades europeas no habían conseguido impulsar la ayuda mutua ni proteger las libertades personales. Solamente más tarde, cuando los intelectuales americanos tuvieron más acceso a las obras de las sociedades inglesa y francesa, acabaron centrándose en las desigualdades de propiedad. Tal vez deberíamos seguir su idea inicial.

Pocos antropólogos se sienten a gusto con la expresión *sociedades igualitarias* por razones que deberían resultar ya obvias; aun así, sigue dando vueltas porque nadie ha sugerido una alternativa atractiva. Lo más cercano a esto que conocemos es la sugerencia de la antropóloga feminista Eleanor Leacock de que la mayoría de los miembros de lo que llamamos sociedades igualitarias parecen menos interesados en la igualdad *per se* que por lo que ella denomina «autonomía». Lo que les importa a las mujeres montagnais-naskapi, por ejemplo, no es tanto si hombres y mujeres parecen poseer el mismo estatus, sino que las mujeres puedan, individual o colectivamente, ser capaces de vivir su vida y de tomar sus propias decisiones sin interferencia masculina. [9]

Dicho de otro modo, si hay un valor que estas mujeres creen que se debería distribuir de modo equitativo, es precisamente lo que llamaríamos «libertad». Quizá, pues, lo mejor sería denominar a estas sociedades «libres»; o, siguiendo el veredicto del padre jesuita Lallemant acerca de los vecinos wyandot de los montagnais/naskapi, «pueblo libre», en el que todos y cada uno «se considera a sí mismo tan importante como los demás; y se somete a sus jefes tan solo en tanto les apetece». [10] A primera vista, la sociedad wyandot, con su elaborada estructura constitucional de jefes, portavoces y demás cargos, puede no parecer una elección obvia para la inclusión en una lista de sociedades «igualitarias». Pero los «jefes» no son realmente jefes si no pueden obligar a que se cumplan sus órdenes. La

igualdad, en sociedades como las de los wyandot, era consecuencia directa de la libertad personal. Evidentemente, se puede decir lo mismo a la inversa: las libertades no son realmente libertades si uno no puede ponerlas en práctica. Hoy en día la mayor parte de la población cree que vive en sociedades libres (a menudo insisten, en efecto, en que, al menos políticamente, esto es lo más importante de sus sociedades), pero las libertades que forman la base moral de una nación como Estados Unidos son en gran parte libertades formales.

Los ciudadanos estadounidenses tienen el derecho a viajar adonde deseen... siempre que, claro está, tengan el dinero necesario para el transporte y alojamiento. Son libres de tener que obedecer las órdenes arbitrarias de superiores... a menos, claro está, que necesiten un empleo. En este sentido, podemos decir que los wyandot tenían jefes de mentirijillas [11] y libertades reales, mientras que la mayoría de nosotros tenemos que conformarnos con jefes de verdad y libertades de mentirijillas. O, por expresarnos de un modo más técnico: lo que parece haber preocupado a los hadzas, los wyandot o pueblos «igualitarios» como los nuer no eran tanto las libertades formales como las libertades sustanciales. [12] Estaban menos interesados en el derecho a viajar que en la posibilidad de hacerlo realmente (de aquí que el asunto se solía enmarcar como la obligación de proporcionar hospitalidad a extranjeros). La ayuda mutua —aquello a lo que los observadores europeos contemporáneos se referían como «comunismo»— se consideraba condición necesaria para la autonomía individual.

Esto puede resultar de ayuda para explicar al menos parte de la aparente confusión en torno al término *igualitarismo*: pueden surgir jerarquías explícitas, pero su poder sigue siendo en gran parte teatral, o quedan confinadas a aspectos muy limitados de la vida social. Volvamos por un momento a los nuer del Sudán. Desde que el antropólogo social de Oxford E. E. Evans-Pritchard publicase su clásica etnografía sobre ellos en los años

cuarenta, se vio a los nuer como paradigma de las sociedades «igualitarias» de África. No tenían nada ni remotamente parecido a instituciones de gobierno y eran famosos por el alto valor que daban a la independencia personal. Pero, hacia la década de los sesenta, antropólogas feministas como Kathleen Gough demostraban que tampoco en este caso se podía hablar de igualdad de estatus: en las comunidades nuer, los hombres se dividían entre «aristócratas» (con ancestrales conexiones con el territorio en el que vivían), extranjeros, y los inferiores cautivos de guerra, tomados por la fuerza en saqueos a otras comunidades. Ninguna de estas distinciones era puramente formal. Si bien Evans-Pritchard las había descartado como «sin consecuencias», en realidad, señaló Gough, las diferencias de rango implicaban diferencias de acceso a las mujeres. Solo los aristócratas podían reunir fácilmente suficiente ganado para disponer lo que los nuer consideraban un «matrimonio correcto», es decir, uno en el que podían proclamar su paternidad sobre los niños y, así, ser recordados como ancestros tras la muerte. [13]

Así pues, ¿estaba Evans-Pritchard sencillamente equivocado? No del todo. De hecho, si bien el rango y las diferencias de acceso a ganado resultaban relevantes a la hora de disponer matrimonios, no tenían importancia en casi ninguna otra circunstancia. Habría resultado imposible, incluso en un acontecimiento formal como una danza o un sacrificio, determinar quién estaba por encima de otro. Más importante aún, las diferencias en riqueza (ganado) nunca se traducían en capacidad de dar órdenes, ni de exigir obediencia formal. En un párrafo citado muy a menudo, Evans-Pritchard escribió:

> Basta ver el más mínimo movimiento de cualquier nuer para comprender que se considera tan importante como su vecino. Andan pavoneándose como señores de la tierra, pues, en realidad, como tales se consideran. En su sociedad no hay amos ni criados, solo iguales que se consideran a sí mismos como la creación más noble de Dios. Su respeto mutuo contrasta con el desprecio que sienten hacia los otros pueblos. Entre ellos, la simple sospecha de una orden los enfurece y o bien no la obedecen o lo hacen con indiferencia y lentitud, lo que resulta más insultante que una negativa. [14]

Evans-Pritchard habla aquí de los hombres. ¿Qué hay de las mujeres?

Mientras que en los asuntos cotidianos, Gough señaló, las mujeres operaban con tanta independencia como los hombres, el sistema de matrimonio sí que borraba hasta cierto grado la libertad de las mujeres. Si un hombre pagaba las cuarenta reses que se solían requerir como precio o riqueza de la novia, esto significaba por encima de todo que tenía derecho a reclamar la paternidad de los niños de una mujer, y además también adquiría derechos de exclusividad sexual, lo que habitualmente significaba asimismo el derecho a interferir en los asuntos de su mujer también a otros respectos. No obstante, la mayoría de las mujeres nuer no estaban «correctamente» casadas. En realidad, el sistema era tan complejo que una gran proporción de las mujeres se hallaba casada oficialmente con fantasmas, o con otras mujeres (que a efectos genealógicos podían declararse hombres), en cuyo caso los detalles de cómo se quedaran embarazadas o educasen a sus hijos no concernía a nadie más que a ellas. Así pues, incluso en la vida sexual, tanto para hombres como para mujeres se daba por supuesta la libertad individual a menos que hubiese alguna razón específica para recortarla.

La libertad de abandonar la propia comunidad sabiendo que se será bienvenido en tierras lejanas; la libertad de pasar de unas estructuras sociales a otras, en función de la época del año; la libertad de desobedecer a las autoridades sin consecuencias... todas ellas parecen haber sido sencillamente dadas por supuestas entre nuestros ancestros lejanos, incluso si la mayoría de las personas no las encuentra concebibles hoy en día. Puede que los humanos no comenzasen su andadura en un estado de inocencia primordial, pero sí parecen haberlo hecho con una aversión consciente a que les dijeran qué debían hacer. [15] Si esto es cierto, podemos como mínimo refinar nuestra pregunta inicial: el verdadero rompecabezas

no es cuándo aparecieron jefes, o siquiera reyes y reinas, sino más bien cuándo dejó de ser posible reírse de ellos hasta que se fueran.

Es indudable que, a lo largo del amplio devenir de la historia, hallamos poblaciones cada vez más grandes, fuerzas de producción cada vez más poderosas, excedentes materiales cada vez mayores y gente pasando cada vez más tiempo a las órdenes de otros. Parece razonable llegar a la conclusión de que hay algún tipo de conexión entre estas tendencias. Pero la naturaleza de esa conexión, y sus mecanismos reales, nos quedan muy poco claros. En las sociedades contemporáneas nos consideramos personas libres en gran parte porque carecemos de jefes políticos. Nos resulta sencillo dar por sentado que lo que llamamos «la economía» se organiza de un modo totalmente diferente, no sobre la base de la libertad, sino sobre la de la «eficiencia», y que, por lo tanto, oficinas y tiendas se disponen sobre estrictas cadenas de mando. No es sorprendente, pues, que tanta especulación actual acerca de los orígenes de la desigualdad se centre en cambios económicos y, especialmente, en el mundo del trabajo.

También aquí, nos parece, gran parte de las pruebas han sido malinterpretadas.

Centrarse en el trabajo no es lo mismo que centrarse en la propiedad, pese a que, si uno intenta comprender cómo, en primer lugar, se pudo traducir el control de la propiedad en poder de dar órdenes, el mundo del trabajo sería el lugar obvio en el que fijarse. Al enmarcar las fases del desarrollo humano en gran parte en torno a los modos en que las personas conseguían alimentos, gente como Adam Smith y Turgot colocaron inevitablemente el trabajo —anteriormente considerado una preocupación un tanto plebeya— en el centro del escenario. Había una sencilla razón para esto. Les permitía proclamar que sus sociedades eran evidentemente superiores, una aseveración que, en aquella época, habría sido mucho más difícil de sustentar si hubieran empleado cualquier otro criterio excepto el trabajo. [16]

Turgot y Smith comenzaron a escribir de este modo en la década de 1750. Se referían al cénit del desarrollo como «sociedad comercial», en la que una compleja división del trabajo exigía el sacrificio de las libertades primitivas, pero garantizaba espectaculares aumentos de la riqueza y prosperidad generales. A lo largo de las décadas siguientes, la invención de la hiladora Jenny, del bastidor Arkwright y, posteriormente, de los motores a vapor —así como el surgimiento de una clase industrial permanente (y cada vez más consciente de sí misma)— desplazaron totalmente los términos del debate. De repente existían fuerzas productivas antes ni siquiera imaginadas. Pero había también un perturbador aumento del número de horas que se esperaba que trabajasen las personas. En las nuevas fábricas los días laborables de doce a quince horas y las semanas de seis días eran el estándar; las vacaciones eran mínimas. John Stuart Mill aseguraba que «es discutible que todos los inventos mecánicos efectuados hasta el presente hayan aliviado la faena cotidiana de algún ser humano».

En consecuencia, y a lo largo del siglo XIX, casi todo aquel que tomaba parte en los debates acerca de la dirección general de la civilización humana daba por sentado que el progreso tecnológico era el principal impulsor de la historia, y que si el progreso era la historia de la liberación humana, esto tan solo podía significar liberación de «trabajo innecesario»: en algún momento del futuro, la ciencia nos liberaría de, al menos, las más degradantes, onerosas y humillantes formas de trabajo. De hecho, en la época victoriana muchos comenzaron a sostener que eso estaba ya sucediendo. La agricultura industrializada y las nuevas invenciones que ahorraban mano de obra, aseguraban, nos estaban llevando hacia un mundo en el que todos podrían disfrutar una existencia de ocio y riqueza, en el que no deberíamos pasar la mayor parte de nuestra vida consciente trabajando a las órdenes de otros.

Obviamente, esto habría resultado una afirmación extraña para los sindicalistas radicales de Chicago que, ya en la década de 1880, se

enfrentaban a la policía y a detectives privados solo para obtener un día laboral de ocho horas, es decir, para obtener el derecho a un régimen de trabajo diario que un barón medieval promedio habría considerado absurdo esperar de sus siervos. [17] Aun así, y quizá como respuesta a esas campañas, los intelectuales victorianos comenzaron a sostener que era exactamente al contrario: el «hombre primitivo», sostenían, había luchado constantemente por su propia subsistencia; la vida en las primeras sociedades humanas era trabajo constante. Los campesinos europeos, chinos y egipcios trabajaban del alba al anochecer para poder sobrevivir. De modo que, aseguraban, incluso los terribles regímenes laborales de la era dickensiana constituían en realidad una mejora con respecto a lo que había habido antes. Lo único de lo que estamos hablando, insistían, es del ritmo de mejora. A inicios del siglo XX este razonamiento se había aceptado universalmente como sentido común.

Esto es lo que convirtió el ensayo «The Original Affluent Society», de Marshall Sahlins (1968), en un acontecimiento tan crucial, y es la razón por la que debemos examinar tanto algunas de sus implicaciones como sus limitaciones. Este ensayo, probablemente el ensayo antropológico más influyente jamás escrito, dio la vuelta a las antiguas nociones victorianas, aún prevalentes en los años sesenta, como un calcetín viejo, creando instantáneamente debate y discusión, y sirviendo de inspiración a toda una gama que abarcaba de socialistas a *hippies*. Escuelas enteras de pensamiento (primitivismo, decrecimiento) probablemente nunca habrían existido sin él. Pero Sahlins escribía también en una época en que los arqueólogos sabían aún muy poco sobre pueblos preagrícolas, al menos en comparación con lo que sabemos en la actualidad. Podría resultar conveniente, pues, dar un vistazo a su argumentación antes de mirar las pruebas que tenemos hoy en día y ver cómo se comporta el ensayo al enfrentarlo a ellas.

DONDE EXAMINAMOS «THE ORIGINAL AFFLUENT SOCIETY», DE MARSHALL SAHLINS, Y REFLEXIONAMOS SOBRE LO QUE PASA CUANDO INCLUSO LAS PERSONAS MÁS INTELIGENTES ESCRIBEN SOBRE LA PREHISTORIA EN AUSENCIA DE AUTÉNTICAS PRUEBAS

Marshall Sahlins comenzó su carrera a finales de los años cincuenta como neoevolucionista. Cuando «The Original Affluent Society» se publicó, era todavía conocido por su trabajo con Elman Service, en el que proponía cuatro estadios o fases del desarrollo político humano: bandas, tribus, jefaturas y estados. Todos estos términos se usan aún ampliamente. En 1968, Sahlins aceptó una invitación para pasar un año en el *laboratoire* de Lévi-Strauss en París, donde, posteriormente confesaría, solía comer en la cantina a diario con Pierre Clastres (quien publicaría más tarde *La sociedad contra el Estado*) debatiendo sobre datos etnográficos y sobre si la sociedad estaba madura o no para una revolución.

Eran días agitados en las universidades francesas, llenos de movilizaciones estudiantiles y luchas en las calles que acabarían llevando a la insurrección de estudiantes y obreros de mayo de 1968 (en la que Lévi-Strauss se mantuvo exquisitamente neutral, pero de la que Sahlins y Clastres fueron entusiastas partidarios). En medio de todo este caldo de cultivo político, la naturaleza del trabajo, la necesidad del trabajo, el rechazo al trabajo, la posibilidad de eliminar gradualmente el trabajo... eran temas candentes de debate en círculos políticos e intelectuales.

El ensayo de Sahlins, probablemente el último gran exponente de ese género de «prehistoria especulativa» inventada por Rousseau, apareció por primera vez en la revista de Jean-Paul Sartre, *Les Temps modernes*. [18] Sostenía que, al menos por lo que respecta a horas de trabajo, la narrativa victoriana de la mejora continua debía invertirse. La evolución tecnológica no ha liberado a la gente de la necesidad material. La gente no

trabaja menos. Todas las pruebas, sostenía, sugieren que a lo largo de la historia de la humanidad el número general de horas que la mayoría de la población pasa trabajando ha tendido, en lugar de ello, a aumentar. De un modo incluso más provocativo, Sahlins insistía en que las personas de épocas anteriores no eran necesariamente más pobres que los consumidores de hoy en día. En realidad, sostenía, durante gran parte de nuestra primera historia los humanos habían vivido vidas de gran abundancia material.

Ciertamente, un recolector podría parecer extremadamente pobre para los estándares actuales, pero aplicar nuestros estándares sería ridículo. La «abundancia» no es una medida absoluta. Hace referencia a una situación en la que uno posee un acceso fácil a todo lo que uno cree necesitar para vivir una vida feliz y cómoda. Según esos estándares, sostenía Sahlins, la mayoría de los recolectores conocidos eran ricos. El que muchos cazadores-recolectores, e incluso horticultores, parecieran pasar solo entre dos y cuatro horas al día haciendo algo que se pudiera clasificar como «trabajo» era prueba, en sí, de lo fáciles de satisfacer que eran sus necesidades.

Antes de continuar, vale la pena señalar que, a grandes rasgos, la imagen que presentaba Sahlins parece ser correcta. Como señalamos con anterioridad, el oprimido siervo medieval promedio trabajaba menos que las actuales jornadas de nueve a cinco de las fábricas o las oficinas; es casi seguro que los recolectores de avellanas y pastores que arrastraron enormes piedras hasta Stonehenge trabajaron, en promedio, menos horas incluso. Tan solo recientemente los países, incluso los más ricos, han comenzado a cambiar eso (evidentemente, la mayoría de nosotros no trabaja tantas horas como un estibador victoriano, pese a que el declive en horas trabajadas no sea, probablemente, tan drástico como creemos). Y para gran parte de la población mundial, las cosas están empeorando, no mejorando.

Lo que no resiste tan bien la prueba del tiempo es la imagen que la mayoría de los lectores extraen del ensayo de Sahlins: la de unos alegres cazadores-recolectores que pasaban la mayor parte de su tiempo a la

sombrita, flirteando, formando coros de percusión o contándose historias. Y esto tiene todo que ver con las muestras etnográficas que empleaba, que eran principalmente los san, los mbuti y los hadzas.

En el capítulo anterior sugeríamos toda una serie de razones por las que los !Kung san (bosquimanos) de los márgenes del Kalahari y los hadzas de la meseta del Serengueti se volvieron tan populares en la década de 1960 como ejemplos de cómo debieron de haber sido las sociedades humanas tempranas, pese a ser bastante inusuales en cuanto pueblos recolectores. Una razón era sencillamente la disponibilidad de datos: en los años sesenta estaban entre los últimos pueblos recolectores que aún mantenían algo parecido a su modo de vida tradicional. Fue también en esta década cuando los antropólogos comenzaron a realizar estudios de asignación de tiempo, registrando de modo sistemático lo que los miembros de distintas sociedades hacían a lo largo de un día típico, y cuánto tiempo pasaban haciéndolo. [19] Esta investigación con recolectores africanos parecía también hacerse eco de los recientes descubrimientos de fósiles de homínidos que estaban llevando a cabo Louis y Mary Leakey en la garganta de Olduvai, en Tanzania. Dado que algunos de estos cazadores-recolectores modernos vivían en un entorno de sabana, no muy diferente de aquel en el que parece que habría surgido nuestra especie, era tentador imaginar que aquí —en esas poblaciones vivas— uno podía captar un fugaz vistazo de la sociedad humana en algo parecido a su estado natural.

Es más: los resultados de aquellos primeros estudios de asignación de tiempo ofrecieron una sorpresa mayúscula. Vale la pena tener en mente que en las décadas de posguerra la mayoría de los antropólogos y los arqueólogos aún daban por supuesta la vieja narrativa victoriana de la «lucha por la subsistencia». A oídos modernos, gran parte de la retórica habitual de la época, incluso entre los eruditos más sofisticados, suena

sorprendentemente condescendiente: «Un hombre que pasa toda su vida siguiendo animales tan solo para matarlos y comérselos —escribía el prehistoriador Robert Braidwood en 1957—, o pasando de un arbusto de bayas al siguiente, vive, en realidad, como un animal».[20] No obstante, estos primeros estudios cuantitativos echaron por tierra de un modo exhaustivo todas estas afirmaciones. Demostraban que, incluso en entornos inhóspitos como los desiertos de Namibia o Botsuana, los recolectores podían fácilmente alimentar a todos los miembros de su grupo y, aun así, tener de tres a cinco días libres a la semana para dedicarse a actividades tan humanas como cotillear, discutir, jugar, bailar o viajar por placer.

Los investigadores de la década de 1960 comenzaban también a darse cuenta de que, lejos de ser la agricultura algún tipo de notable avance científico, los recolectores (que, al fin y al cabo, solían estar íntimamente familiarizados con todos los aspectos del ciclo de crecimiento de vegetales comestibles) eran plenamente conscientes de cómo plantar y cultivar verduras y demás vegetales. Sencillamente no veían razón alguna para hacerlo. En una frase citada, desde entonces, en mil tratados acerca de los orígenes de la agricultura, un bosquimano !Kung respondía: «¿Por qué deberíamos hacerlo habiendo tantas nueces del mongongo en el mundo?». En efecto, concluía Sahlins, lo que algunos prehistoriadores habían dado por sentado que era ignorancia técnica era, en realidad, una decisión social consciente: esos recolectores habían «rechazado la Revolución Neolítica a fin de conservar su tiempo libre».[21] Los antropólogos aún estaban intentando conciliar todo esto cuando Sahlins entró en escena con conclusiones a escala más grande.

La antigua ética recolectora del tiempo libre (el «camino zen hacia la abundancia») solo se olvidó, o al menos eso supuso Sahlins, cuando la gente por fin —por las razones que fueran— comenzaron a establecerse definitivamente en un lugar y aceptaron el trabajo de la agricultura. Lo hicieron a un coste terrible. Lo que siguió no fueron tan solo las siempre

crecientes horas de trabajo, sino, para la mayoría, la pobreza, la enfermedad, la guerra y la esclavitud, todas impulsadas por la imparable competición y la irracional búsqueda de nuevos placeres, nuevos poderes y nuevas formas de riqueza. Con un solo y hábil movimiento, la «sociedad opulenta original» de Sahlins usaba los resultados de los estudios de asignación de tiempo para sacudir las bases de la historia tradicional de la civilización humana. Como Woodburns, Sahlins se deshace de la versión rousseauniana de la Caída —la idea de que, demasiado estúpidos como para reflexionar sobre las probables consecuencias de nuestras acciones al reunir, acumular y proteger la propiedad, corrimos «al encuentro de nuestras cadenas»—[22] y nos lleva de regreso al Jardín del Edén. Si rechazar la agricultura fue una elección consciente, también lo fue el acto de adoptarla. Escogimos comer del fruto del árbol del conocimiento, y por ese acto fuimos castigados. En palabras de san Agustín, nos rebelamos contra Dios, y el juicio de Dios fue hacer que nuestros deseos se rebelasen contra nuestro sentido más racional; nuestro castigo por el pecado original es la infinitud de nuestros nuevos deseos.[23]

Si hay aquí una diferencia fundamental con respecto a la historia bíblica, es que la Caída (según Sahlins) no se dio solo una vez. No se trata de que nos caímos y luego comenzamos a recuperarnos lentamente. En cuanto a trabajo y opulencia, cada nueva invención tecnológica parece hacernos caer aún más bajo.

La historia de Sahlins es una brillante narración moral. No obstante, tiene un fallo evidente. La argumentación entera a favor de una «sociedad opulenta original» se apoya en una sola, frágil premisa: que la mayoría de los humanos de la prehistoria vivía del mismo modo específico que los recolectores africanos. Como Sahlins mismo admitía, esto era tan solo una suposición. En la conclusión de su ensayo preguntaba si acaso «¿[s]on los

cazadores marginales tales como los bosquimanos del Kalahari más representativos del modo de vida del Paleolítico que los indios de California [con su énfasis en el trabajo duro] o de la Costa Noroeste [con sus sociedades jerárquicas y su almacenamiento de riqueza]?». Probablemente no, aceptaba Sahlins.[24] Esta observación, habitualmente ignorada, es crucial. No es que Sahlins sugiera que su propia frase, «la sociedad opulenta original», sea errónea. Más bien reconoce que, así como puede haber habido muchas maneras en que los pueblos libres fueran libres, podría haber habido más de un modo en que las sociedades opulentas (originales) fueran opulentas.

No todos los modernos cazadores-recolectores valoran más el tiempo libre que el trabajo duro, así como no todos comparten las relajadas actitudes hacia las posesiones personales de los !Kung o los hadzas. Los recolectores del noroeste de California, por ejemplo, eran famosos por su codicia, y organizaban gran parte de su vida en torno a la acumulación de dinero (conchas) y tesoros sagrados, así como a la adherencia a una estricta ética laboral a fin de conseguirlo. Los pescadores-recolectores del noroeste canadiense, por otra parte, vivían en sociedades altamente estratificadas en las que comunes y esclavos eran famosos por su laboriosidad. Según uno de sus etnógrafos, los kwakiutl de la isla Vancouver no solo estaban bien alimentados y poseían buenas casas, sino que tenían todo tipo de lujos: «Todas las casas hacían y tenían muchas alfombras, cajas, mantas de corteza de cedro y de piel, vajillas de madera, cucharas de hueso y canoas. Era como si ni en la manufactura ni en la producción de alimentos hubiera un punto a partir del cual más gastos o esfuerzos para la producción de más de los mismos objetos se considerase superfluo».[25] Los kwakiutl no solo se rodeaban de pilas y pilas de posesiones, sino que ponían una ilimitada creatividad en su diseño y fabricación, con resultados tan sorprendentes e intrincadamente bellos que constituyen el orgullo de los museos etnográficos de todo el mundo. Lévi-

Strauss señaló que los kwakiutl de fin de siglo eran como una sociedad en la que media docena de Picassos estuvieran operativos al mismo tiempo. Esto es, ciertamente, algún tipo de opulencia. Pero una totalmente diferente de la de los !Kung o la de los mbuti.

¿Cuáles, pues, se parecían más al estado original de la humanidad: los relajados hadzas o los industriosos recolectores del noroeste de California? A estas alturas el lector ya se habrá dado cuenta de que esta es precisamente la pregunta que no debemos hacernos. No hubo un auténtico estado original de la humanidad. Quienquiera que insista en que hubo uno está, por definición, vendiendo un mito (Sahlins, al menos, fue muy sincero al respecto). Los seres humanos habían tenido muchas decenas de miles de años para experimentar con distintos modos de vida antes de que ninguno de ellos se decidiera por la agricultura. En lugar de ello, tal vez haríamos mejor en observar la dirección general del cambio, a fin de comprender cómo influye en nuestra pregunta: cómo acabamos los humanos perdiendo la flexibilidad y libertad que una vez caracterizaron nuestras disposiciones sociales y acabamos atascados en relaciones de dominio y subordinación.

Hacer esto implica continuar la historia que comenzamos en el capítulo 3, siguiendo a nuestros ancestros recolectores a medida que salían de la Edad de Hielo (o Pleistoceno) y se adentraban en una fase de clima más cálido conocida como Holoceno. Este viaje nos llevará también muy lejos de Europa, a lugares como Japón o la costa caribeña de Norteamérica, donde comienzan a surgir pasados nuevos y totalmente insospechados; pasados que —pese a los tercos esfuerzos de los eruditos por intentar calzarlos en nichos evolutivos muy definidos— parecen tan opuestos a bandas pequeñas, igualitarias y nómadas como uno sea capaz de imaginar.

Donde mostramos de qué manera nuevos descubrimientos con respecto a antiguos cazadores-recolectores de Japón y de Norteamérica están

En la actual Luisiana hay un lugar con el desalentador nombre de Poverty Point. En él se pueden ver los restos de gigantescos movimientos de tierras erigidos por nativos americanos alrededor del 1600 a. C. Con sus verdes praderas y sus cuidados setos, el yacimiento parece, hoy en día, algo a medio camino entre una zona de gestión ambiental y un club de golf.[26] Montículos y riscos cubiertos de hierba se alzan perfectamente definidos entre laderas bien cuidadas, formando anillos concéntricos que de repente desaparecen allá donde el *bayou* Macon los ha erosionado (*bayou*, en el francés de Luisiana, deriva del término choctaw *bayuk*: riachuelos y marismas que se extienden desde el canal principal del río Misisipi). Pese a los mejores intentos, por parte de la naturaleza, de borrar estos movimientos de tierras, y pese a los esfuerzos de los primeros colonos europeos por negar su obvio significado (tal vez eran los restos, conjeturaron, de una raza perdida de gigantes, o de la tribu perdida de Israel), estos perviven: la prueba de la existencia de una antigua civilización en el bajo Misisipi y testimonio de la escala de sus logros.

Los arqueólogos creen que las estructuras de Poverty Point formaban un recinto monumental que antaño se extendía sobre más de 200 hectáreas, flanqueado por dos enormes montículos de tierra (los llamados montículo Motley y montículo Bajo Jackson) que quedan, respectivamente, al norte y al sur. Para aclarar qué significa esto, vale la pena señalar que las primeras ciudades de Eurasia —los primeros centros de vida ciudadana, como Uruk, en Irak meridional, o Harappa en el Punjab— comenzaron como aldeas de unas 200 hectáreas de extensión. Eso significa que toda su superficie urbanizada habría cabido dentro del recinto ceremonial de Poverty Point. Al igual que esas primeras ciudades de Eurasia, Poverty Point creció a partir de un gran río, dado que el transporte por agua, especialmente de bienes de gran tamaño, era, en aquella época, infinitamente más fácil que el transporte

por tierra. Como las ciudades, formó el núcleo de una esfera mucho mayor de interacción cultural. Gente y recursos llegaban a Poverty Point procedentes de cientos de kilómetros de distancia, tan al norte como los Grandes Lagos y tan al sur como el golfo de México.

Vistos desde el aire —a vista de pájaro—, los restos de Poverty Point parecen algún anfiteatro gigantesco hundido; un lugar de multitudes y poder, digno de cualquier gran civilización agraria. Casi un millón de metros cúbicos de tierra se movió para crear su infraestructura ceremonial, con toda certeza orientada hacia el cielo, dado que algunos de sus montículos poseen formas de pájaros, invitando a los cielos a presenciar su existencia. Pero las personas de Poverty Point no eran agricultores. Tampoco escribían. Eran cazadores, pescadores y recolectores que explotaban la superabundancia de recursos (peces, ciervos, bayas, aves acuáticas) del extremo inferior del Misisipi. Y tampoco eran los primeros cazadores-recolectores de la región en fundar tradiciones de arquitectura pública. Esas tradiciones se remontan mucho más atrás que el propio Poverty Point, a alrededor del 3500 a. C., que es también, aproximadamente, la época en que surgieron las primeras ciudades en Eurasia.

Como los arqueólogos señalan a menudo, Poverty Point es «un yacimiento de la Edad de Piedra en una zona en la que no hay piedras», de modo que las enormes cantidades de herramientas, armas, contenedores y ornamentos lapidarios líticos hallados tienen que haberse transportado originalmente de algún otro lugar.[27] La escala de sus movimientos de tierra implica miles de personas reuniéndose en el lugar en determinados momentos del año, en cantidades que dejan atrás toda población de cazadores-recolectores históricamente conocida. Mucho menos claro es lo que los llevaba allí con su cobre, pedernal, cristales de cuarzo, su roca de jabón y otros minerales; o cuán a menudo iban, o cuánto tiempo se quedaban. Sencillamente no lo sabemos.

Lo que sabemos es que las puntas de flecha y de lanza de Poverty Point poseen ricos tonos rojizos, negros, amarillos e incluso azules, y estos son tan solo los colores que discernimos. No cabe duda de que las clasificaciones antiguas serían más refinadas. Si se seleccionaba con tanto cuidado la piedra, solo podemos hacernos una idea de cómo sería con curdas, fibras, medicinas o cualquier ser vivo presente en el lugar tratado como potencial alimento o veneno. Otra cosa que sabemos es que *comercio* no es un término adecuado para describir lo que sea que sucedía allí. Para empezar, el comercio funciona en dos direcciones, y Poverty Point no presenta pruebas claras de exportaciones, ni de mercancías de ningún tipo. Esta ausencia es sorprendentemente obvia para cualquiera que haya estudiado los restos de las primitivas ciudades eurasiáticas como Uruk y Harappa, que parecen haber tenido animadas relaciones comerciales: son yacimientos llenos de cantidades industriales de contenedores de cerámica, y los productos de las artesanías del lugar se encuentran por todas partes en abundancia.

Pese a su gran alcance cultural, no hay nada de toda esta cultura de la mercancía en Poverty Point. De hecho no es seguro que nada saliera del lugar, al menos en términos materiales, más allá de ciertos enigmáticos objetos de barro denominados «bolas para cocinar», que no pueden apenas considerarse bienes comerciales. Los tejidos y telas parecen haber sido importantes, pero también tenemos que dejar abierta la posibilidad de que los mejores activos de Poverty Point fueran intangibles. La mayoría de los expertos, en la actualidad, ve sus monumentos como expresiones de geometría sagrada, vinculada al mantenimiento del calendario y al movimiento de los cuerpos celestes. Si se acumulaba algo en Poverty Point, bien podría haber sido conocimiento: la propiedad intelectual de rituales, búsquedas de visiones, canciones, danzas e imágenes. [28]

Nos resulta imposible conocer los detalles. Pero es más que una mera especulación decir que los antiguos recolectores intercambiaban compleja

información acerca de la región entera, y de un modo muy controlado. La evidencia material procede del examen minucioso de los monumentos de tierra mismos. A lo largo del valle del Misisipi, y bastante más abajo, existen otros yacimientos más pequeños y del mismo periodo. Las varias configuraciones de sus montículos y riscos se adhieren a principios geométricos sorprendentemente uniformes, basados en unidades de medida y proporción estándar, al parecer compartidos por los pueblos primitivos de una parte notable del continente americano. El sistema de cálculo subyacente parece haber estado basado en las propiedades de transformación de los triángulos equiláteros, conocida con la ayuda de cordones y tiras, y extrapolado a la planificación de enormes movimientos de tierra.

Publicado en 2004, este notable descubrimiento de John E. Clark, un arqueólogo y experto en sociedades precolombinas de Mesoamérica,[29] ha sido recibido por la comunidad académica con respuestas que oscilan desde la tibia bienvenida al rechazo de plano, si bien nadie parece haberlo conseguido refutar. Muchos prefieren simplemente ignorarlo. El propio Clark parece sorprendido por sus resultados. Regresaremos a algunas de sus implicaciones de mayor alcance, pero de momento podemos señalar una evaluación de los hallazgos de Clark por parte de dos especialistas en el tema, que aceptan las pruebas que presenta «no solo de una unidad estándar de medida, sino también de diseños geométricos e intervalos de espacios entre complejos de montículos, desde Luisiana a México y Perú, que incorporan múltiplos de ese estándar». En el mejor de los casos, hallar el mismo sistema de medidas a lo largo de tan vastas distancias podría representar «una de las revelaciones más provocadoras de la arqueología contemporánea» y, como mínimo, concluyen, «quienes construyeron las obras no eran simples cazadores-recolectores».[30]

Dejando de lado la (ahora irrelevante) idea de que hubiera alguna vez algo como «simples cazadores-recolectores», ha de decirse que, incluso si

la teoría de Clark solo fuese cierta para el Bajo Misisipi y las partes circundantes de los Bosques Orientales,[31] aun así sería muy notable. Pues, a menos que estemos enfrentándonos a algún tipo de sorprendente coincidencia cósmica, significa que alguien tuvo que comunicar conocimientos de técnicas geométricas y matemáticas para realizar precisas mediciones espaciales, así como formas relacionadas de organización laboral a través de grandes distancias. Si este fuera el caso, parecería probable que compartieran también otras formas de conocimiento: cosmología, geología, filosofía, medicina, ética, fauna, flora, ideas acerca de la propiedad, estructura social y estética.

En el caso de Poverty Point, ¿debería esto concebirse como un intercambio de conocimiento a cambio de bienes materiales? Posiblemente. Pero el movimiento de objetos e ideas debió de estar organizado también de otras maneras. Lo único que sabemos con certeza es que la falta de una base agrícola no parece haber impedido a quienes se reunían en Poverty Point crear algo que a nosotros nos recordaría mucho a pequeñas ciudades, que, al menos durante ciertas épocas del año, albergaban una élite intelectual rica e influyente.

Hoy en día, Poverty Point es un Parque y Monumento Nacional y Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Pese a estas designaciones de importancia internacional, sus implicaciones para la historia de la humanidad apenas han comenzado a explorarse. Poverty Point, una metrópolis de cazadores-recolectores del tamaño de una ciudad-Estado mesopotámica, hace que el complejo de Göbekli Tepe, en Anatolia, parezca poco más que una colina panzuda (que es, de hecho, lo que significa Göbekli Tepe en turco). Sin embargo, más allá de una pequeña comunidad de especialistas y eruditos, y, evidentemente, residentes de la zona y visitantes, muy poca gente ha oído hablar de ella.

En este punto, la pregunta obvia debería ser: ¿cómo es que Poverty Point no es conocido públicamente en todo el mundo? ¿Por qué no aparece más a menudo (o, al menos, alguna vez) en los debates sobre los orígenes de la vida urbana, la centralización y sus consecuencias en la historia de la humanidad?

Una de las razones, sin duda, es que Poverty Point y sus predecesoras (como el muy anterior complejo de Watson's Brake, en la cercana cuenca de Ouachita) han sido colocados en una fase de la prehistoria americana denominada «arcaica». El periodo arcaico cubre un inmenso lapso temporal, que va de la inundación del puente de Beringia (que antaño unía Eurasia al continente americano), alrededor del 8000 a. C., y la adopción y extensión iniciales del cultivo de maíz en ciertas partes de Norteamérica, alrededor de 1000 a. C. Una sola palabra para siete milenios de historia indígena. Los arqueólogos que bautizaron el periodo —que es, más bien, una bofetada cronológica— estaban declarando, básicamente: «Este es el periodo antes de que pasara nada especialmente importante». De modo que, cuando comenzaron a aparecer pruebas irrefutables de que, en realidad, había pasado todo tipo de cosas importantes, y no solo en la cuenca del Misisipi, hubo una especie de bochorno arqueológico colectivo.

En las costas del Atlántico y en torno al golfo de México hay enigmáticas estructuras: tan notables como Poverty Point, pero incluso más desconocidas. Hechas con grandes acumulaciones de conchas, abarcan desde pequeños anillos a «anfiteatros» en forma de U como los del valle del río St. Johns, en el nordeste de Florida. No se trataba de accidentes naturales. También eran espacios construidos, en los que antaño se reunían cazadores-recolectores de a miles. Mucho más al norte y al oeste, en el otro lado del continente, más sorpresas acechaban en las ventosas costas de la Columbia Británica: aldeas y fortificaciones de sorprendente magnitud, que se remontan al 2000 a. C., frente a un océano Pacífico ya habituado al espectáculo de la guerra y del comercio a larga distancia. [32]

En lo que respecta a la historia de los cazadores-recolectores, Norteamérica no es la única parte del mundo en la que las expectativas de evolucionistas se encaminan hacia una titánica colisión con el registro arqueológico. En Japón e islas adyacentes, otra monolítica designación cultural —Jōmon— designa más de 10.000 años de historia de recolectores, desde alrededor del 14000 a. C. al 300 a. C. Los arqueólogos japoneses pasan mucho tiempo subdividiendo el periodo Jōmon de maneras tan intrincadas como las que usan sus colegas norteamericanos con respecto al periodo arcaico. No obstante, todos los demás, desde visitantes de museos a lectores de libros de texto de secundaria, se tienen que enfrentar a la árida singularidad del término *Jōmon*, que, cubriendo las largas eras anteriores al cultivo del arroz en Japón, ofrece una imagen de seco conservadurismo: una época en la que nada sucedía. Nuevos descubrimientos arqueológicos están revelando cuán erróneo es todo esto.

La creación de un nuevo pasado japonés es un efecto colateral, un tanto paradójico, de la modernización. Desde el despegue económico japonés de los años sesenta se han descubierto, excavado y meticulosamente registrado muchos miles de yacimientos arqueológicos, bien como consecuencia de proyectos de construcción de carreteras, vías férreas y plantas nucleares, o como parte de inmensos esfuerzos de rescate emprendidos a la estela de catástrofes ambientales como el terremoto de Tōhoku, en 2011. El resultado es un inmenso archivo de información arqueológica. Lo que comienza a surgir de este laberinto de datos es una imagen completamente diferente a la de cómo era la sociedad antes de que el cultivo de arroz por irrigación llegase a Japón a través de la península de Corea.

Por todo el archipiélago nipón, entre el 14000 y el 300 a. C., se abrieron y cerraron ciclos centenarios de agregación y dispersión en aldeas; se crearon monumentos en madera y piedra, y se los derribó o abandonó; florecieron y declinaron elaboradas tradiciones rituales, incluidos opulentos enterramientos; surgieron y se perdieron artesanías especializadas,

incluyendo notables logros en alfarería, talla en madera y lacado. En las tradiciones de obtención de alimentos silvestres se hacen evidentes fuertes contrastes regionales, que oscilan de adaptaciones marítimas a economías basadas en la bellota, ambas con enormes almacenes para recursos comunes. Se empleaba el cannabis, tanto por sus fibras como para su uso recreativo como droga. Había enormes aldeas con grandes almacenes y lo que parecen haber sido recintos rituales, como los hallados en Sannai Maruyama. [33]

Toda una historia social olvidada del Japón preagrícola está resurgiendo, de momento en gran parte como un volumen de datos puntuales y archivos de patrimonio estatal. En el futuro, a medida que las piezas se vayan uniendo entre sí, ¿quién sabe qué imagen ofrecerán?

También Europa da fe de una vibrante y compleja historia de los pueblos preagrícolas posteriores a la Edad de Hielo. Pongamos el ejemplo de los monumentos llamados, en finlandés, *Jätinkirkko*, las «iglesias de los Gigantes» del mar de Botnia, que separa Suecia de Finlandia: grandes murallas de piedra, de hasta 60 metros de longitud, erigidas a decenas por recolectores costeros entre el 3000 y 2000 a. C. O el Gran Ídolo, un pilar totémico de más de cinco metros de altura con elaboradas tallas, rescatado de una turbera situada a orillas del lago Shigirskoe, en las colinas orientales de los Urales Centrales. Fechado en torno al 8000 a. C., el Ídolo es el único superviviente de una tradición perdida hace mucho tiempo de arte en madera a gran escala por parte de recolectores, que antaño produjo monumentos que dominaban los cielos septentrionales. También están los enterramientos llenos de ámbar de Karelia y el sur de Escandinavia, con sus elaborados bienes funerarios y los cadáveres colocados en expresivas poses, según alguna etiqueta perdida del Mesolítico. [34] Y, como ya hemos visto, incluso las mayores fases de construcción de Stonehenge, durante tanto

tiempo asociadas a los primeros agricultores, en la actualidad se datan en una época en la que el cultivo de cereales se había abandonado y la recolección de avellanas se había vuelto a imponer en las islas británicas, junto con el pastoreo de ganado.

Volviendo a Norteamérica, algunos investigadores comienzan a hablar, de un modo un tanto extraño, del «nuevo arcaico», una hasta ahora insospechada era de «monumentos sin reyes».[35] Pero la realidad es que todavía sabemos muy poco de los sistemas políticos que había tras el fenómeno, ahora comprobado ya casi a escala mundial, de la monumentalidad recolectora, o si alguno de esos monumentales proyectos pudo haber implicado reyes u otro tipo de líderes. Lo que sí sabemos es que esto cambia para siempre la naturaleza de la conversación sobre evolución social en América, Japón, Europa y, sin duda, más lugares. Queda claro que los recolectores no se retiraron al proscenio de la historia al acabar la Edad de Hielo, esperando que algún grupo de agricultores del Neolítico reabriese el teatro de la historia. ¿Por qué, pues, tan rara vez se integra todo este nuevo conocimiento en nuestras narrativas del pasado de la humanidad? ¿Por qué escribe todavía todo el mundo —al menos, todo el mundo no especialista en la Norteamérica arcaica o el Japón Jōmon— como si tales cosas fueran imposibles antes de la llegada de la agricultura?

Evidentemente, se puede excusar a aquellos de nosotros que carecemos de acceso a informes arqueológicos. La información existente tiende a ser escasa y dispersa, y a veces un tanto sensacionalista; sumarios de noticias que son muy difíciles de reunir en una sola imagen. Académicos e investigadores profesionales, por otra parte, tienen que hacer un esfuerzo considerable para permanecer al margen. Examinemos brevemente algunas de las peculiares formas de acrobacia intelectual necesarias para ello.

Cómo se mantiene vivo el mito de que los recolectores vivían en un estado de simplicidad infantil (falacias informales)

Comencemos por preguntarnos por qué incluso a algunos expertos les cuesta tanto abandonar la idea de las bandas de forrajeadores perezosos y despreocupados, así como la afirmación doble de que la genuina «civilización» —ciudades, artesanos especializados, poseedores de conocimientos esotéricos— sería imposible sin agricultura. ¿Por qué seguiría nadie escribiendo historia como si lugares como Poverty Point nunca hubieran existido? No puede ser la consecuencia caprichosa del uso de frívolas terminologías académicas (arcaico, Jōmon, etcétera). La verdadera respuesta, sugerimos, tiene más que ver con el legado de la expansión colonial europea, y en especial su impacto en los sistemas de pensamiento indígenas y europeo. Para ser exactos, con respecto a la expresión de derechos de propiedad agraria.

Recordemos cómo —mucho antes de la idea de Sahlins de la «sociedad opulenta original»— los críticos indígenas de la civilización europea sostenían ya que los cazadores-recolectores vivían mejor que otras personas porque podían obtener todo aquello que deseaban de manera fácil. Opiniones como esa se podían hallar ya en el siglo XVI: recordemos, por ejemplo, a los interlocutores micmac que tanto irritaron al padre Biard al insistir en que eran más ricos que los franceses, exactamente por esa razón. Kondiaronk realizó afirmaciones similares, e insistió en que «los salvajes de Canadá, no obstante su pobreza, son más ricos que vosotros, entre quienes se comete todo tipo de crímenes por causa de lo tuyo y lo mío». [36]

Como ya hemos visto, los críticos indígenas, como Kondiaronk, en el calor retórico del momento, tendían a exagerar sus argumentos, y llegaban incluso a juguetear con la idea de que eran felices e inocentes niños de la naturaleza. Hacían eso para exponer lo que consideraban extrañas perversiones del modo de vida europeo. La ironía era que, al hacerlo, se

ponían en manos de quienes sostenían que, al ser felices e inocentes hijos de la naturaleza, no poseían derecho alguno sobre la tierra.

Aquí se hace necesario comprender un poco de la base legal empleada para desposeer a quienes tuvieron la mala suerte de vivir en territorios codiciados por los colonos europeos. Se trataba, casi invariablemente, de la que los juristas del siglo XIX denominaron «argumentación agrícola», un principio que ha jugado un papel mayúsculo en el desplazamiento de miles y miles de pueblos indígenas de sus tierras ancestrales en Australia, Nueva Zelanda, el África subsahariana y América: procesos generalmente acompañados por la violación, tortura y asesinato en masa de seres humanos, y, a menudo, la destrucción de civilizaciones enteras.

La apropiación colonial de tierras indígenas solía comenzar por alguna afirmación general del estilo de que los pueblos recolectores realmente vivían en estado de naturaleza, lo que significaba que se los calificaba como parte de la tierra, pero sin ningún derecho legal sobre ella. La base completa del latrocinio, a su vez, giraba en torno a la idea de que los habitantes del lugar no estaban en realidad trabajando. Este argumento se remonta al *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke (1690), en el que sostenía que los derechos de propiedad se derivan necesariamente del trabajo. Al trabajar la tierra, uno «agrega a ella algo con su trabajo»; así, la tierra se convierte, en cierto sentido, en una extensión de él mismo. Los perezosos nativos, según los discípulos de Locke, no hacían eso. No eran, afirmaban los lockeanos, «terratenientes mejoradores», sino que sencillamente usaban la tierra para satisfacer sus necesidades básicas con el mínimo esfuerzo. James Tully, una autoridad en derechos de los indígenas, expone las implicaciones históricas: la tierra empleada para la caza y reunión se consideraba improductiva, y «si los pueblos aborígenes intentaban someter a los europeos a sus leyes y costumbres, o intentaban defender los territorios que habían considerado erróneamente como suyos desde hacía miles de años, eran ellos quienes violaban las leyes naturales y

podían ser castigados o “destruidos” como bestias salvajes».[37] De igual modo, el estereotipo del nativo despreocupado y holgazán que vive una vida libre de ambición material fue utilizado por miles de conquistadores, capataces de plantación y funcionarios coloniales en Asia, África, Latinoamérica y Oceanía como pretexto para el uso del terror burocrático a fin de obligar a la población local a trabajar: todo tipo de medidas, desde la esclavitud directa a punitivos regímenes fiscales, trabajos forzados o peonaje por deuda.

Como académicos indígenas de derecho han venido señalando desde hace años, la «argumentación agrícola» no tiene ningún sentido, ni siquiera en sus propios términos. Hay muchos modos, además de la agricultura al estilo europeo, de cuidar y mejorar la productividad de la tierra. Lo que a ojos de un colono parecía salvaje, silvestre e intocado solían ser paisajes activamente gestionados por poblaciones indígenas a lo largo de miles de años mediante quemas controladas, extracción de malezas, talados, fertilizaciones y podas; construcción de parcelas costeras en bancales para extender el hábitat de determinada flora silvestre; construcción de viveros de almejas en zonas intermareales para mejorar la reproducción de los moluscos; construcción de embalses para pescar salmones, truchas y esturiones, etcétera. Tales procedimientos exigían a menudo un trabajo intenso, y estaban regulados por leyes indígenas que determinaban quiénes tenían acceso a bosquecillos, pantanos, semilleros, praderas y zonas de pesca, y quiénes tenían derecho a explotar qué especie y en qué época del año. En algunas partes de Australia estas técnicas indígenas de gestión de la tierra eran tales que, según un reciente estudio, deberíamos dejar de una vez de hablar de «forrajeo» y comenzar a hablar de un diferente tipo de agricultura.[38]

Puede que esas sociedades no reconocieran los derechos de propiedad privada en el mismo sentido que el derecho romano o el derecho anglosajón, pero es absurdo sostener que carecían de derechos de

propiedad. Sencillamente tenían una concepción distinta de propiedad. Esto es así, por cierto, incluso en pueblos como los hadzas o los !Kung; y, como veremos, muchos otros pueblos forrajeadores tenían, en realidad, concepciones de propiedad extraordinariamente complejas y sofisticadas. A veces estos sistemas indígenas de propiedad constituían la base para un acceso diferente a recursos, con el resultado de que surgía algo parecido a clases sociales. [39] Por norma general, no obstante, esto no sucedía, porque la gente se aseguraba de hacer que no sucediese, tanto como se aseguraba de que sus jefes no acumulasen poder coercitivo.

Sin embargo, deberíamos reconocer que la base económica de, al menos, algunas sociedades forrajeadoras era capaz de dar soporte a cualquier cosa, desde castas sacerdotales a cortes reales con ejércitos. Pongamos un ejemplo impresionante para ilustrar esta argumentación.

Una de las primeras sociedades norteamericanas descritas por exploradores europeos en el siglo XVI fueron los calusa, un pueblo no agrícola que habitaba la costa occidental de Florida, de Tampa Bay a los Cayos. Allí habían fundado un pequeño reino, gobernado desde una capital llamada Calos, que hoy en día está señalada por un complejo de altos montículos de conchas marinas de treinta hectáreas, conocido como Mound Key. Peces, mariscos y animales marinos más grandes constituían una gran parte de la dieta de los calusa, que complementaban con ciervo, mapache y toda una gama de aves. Los calusa mantenían también una flota de canoas de guerra con las que lanzar ataques sobre poblaciones cercanas, de las que extraían como tributo alimentos procesados, pieles, armas, ámbar, metales y esclavos. Cuando Juan Ponce de León entró en la bahía de Charlotte el 4 de junio de 1513, lo recibió una flotilla bien organizada de ese tipo de canoas, tripulada por bien armados cazadores-recolectores.

Algunos historiadores se resisten a llamar «rey» al líder de los calusa, y prefieren expresiones como «jefe principal», pero las narraciones de testigos no dejan lugar a dudas con respecto a su estatus exaltado. El hombre conocido como Carlos, gobernante de Calos en el momento del primer contacto con los europeos, parecía incluso un rey europeo: llevaba una diadema de oro y cintas decoradas con cuentas en las piernas, y reposaba en un trono de madera... y, más importante aún, era el único calusa autorizado a hacerlo. Sus poderes parecen absolutos. «Su voluntad era ley, y la insubordinación se podía castigar con la muerte.»[40] Era también responsable de realizar rituales secretos que aseguraban la renovación de la naturaleza. Sus súbditos lo saludaban arrodillándose y alzando las manos en señal de obediencia, y solía ir acompañado por representantes de la clase gobernante de nobles guerreros y sacerdotes que, como él, se dedicaban mayoritariamente a gobernar. Además, tenía a su disposición los servicios de artesanos especializados, incluidos orfebres de la corte que trabajaban plata, oro y cobre.

Los observadores españoles informaron de una práctica tradicional: a la muerte de un gobernante calusa, o de su esposa principal, había que matar una cuota de los hijos e hijas de sus súbditos. Según la mayor parte de las definiciones, esto no solo convertiría a Carlos en rey, sino más bien en un rey sagrado, quizá divino.[41] Sabemos menos de los fundamentos económicos de estas disposiciones, pero la vida en la corte parece haber sido posible no solo gracias a complejos sistemas de acceso a zonas costeras de pesca, que eran extraordinariamente ricas, sino también gracias a canales y embalses excavados en los Everglades. Estos, a su vez, permitieron asentamientos permanentes —es decir, no estacionales—, pese a lo cual la mayoría de los calusa seguían dispersándose hacia lugares de pesca y recolección en determinadas épocas del año en las que las grandes ciudades disminuían notablemente.[42]

Según todos los indicios, pues, los calusa se habían quedado atascados en un único modo económico y político que permitía el surgimiento de formas extremas de desigualdad. Pero lo habían hecho sin haber plantado jamás una sola semilla ni atado un solo animal. Enfrentados a casos como este, los partidarios de la idea de que la agricultura es un fundamento necesario para las desigualdades permanentes tienen dos opciones: ignorarlas o proclamar que constituyen algún tipo de anomalía irrelevante. Con toda certeza, dirán, los forrajeadores que hacen cosas como estas —saquear a sus vecinos, acumular riquezas, crear elaborados ceremoniales cortesanos, defender sus territorios, etcétera— no son forrajeadores en absoluto; al menos, no son realmente forrajeadores. Seguramente son granjeros de alguna otra manera; practicarán la agricultura (pero con cultivos silvestres) o tal vez están atrapados en un momento de transición, de camino a convertirse en granjeros, sin haber llegado del todo.

Se trata de excelentes ejemplos de lo que Antony Flew llama estilo de argumentación de «ningún escocés verdadero» (los estudiantes de lógica lo conocen también como «rescate *ad hoc*»). Funciona así:

> Imagine a Hamish McDonald, un escocés, leyendo en su *Glasgow Morning Herald* la noticia «El maníaco sexual de Brighton ataca de nuevo». Hamish se estremece y dice: «Ningún escocés haría algo semejante». Al día siguiente se sienta a leer su *Glasgow Morning Herald* y esta vez encuentra una noticia sobre un hombre de Aberdeen cuyas brutales acciones hacen que las del maníaco sexual de Brighton parezcan casi caballerescas. Esto demuestra que Hamish estaba equivocado, pero ¿lo admitirá? No es probable. En lugar de ello, dice: «Ningún escocés *verdadero* haría algo semejante». [43]

Los filósofos desprecian este estilo de argumentación por constituir una clásica «falacia no formal», una variedad de argumentación circular. Sencillamente se hace una afirmación (por ejemplo, «los cazadores-recolectores no tenían aristocracias») y luego se la protege de todo posible ejemplo que demuestre lo contrario cambiando constantemente la definición. Nosotros preferimos un enfoque más consistente.

Los forrajeadores son poblaciones que no tienen en plantas y animales biológicamente domesticados sus principales fuentes de alimentación. Por lo tanto, si se demuestra de modo evidente que una buena cantidad de estas poblaciones poseía complejos sistemas de posesión agraria, o idolatraba reyes, o practicaba la esclavitud, esta alterada imagen de sus actividades no los convierte mágicamente en «protoagricultores». Tampoco justifica la invención de infinitas subcategorías de cazadores-recolectores como «complejos», «opulentos» o «de beneficios demorados», que no es sino otra manera de asegurarse de que dichos pueblos continúen en lo que el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot ha denominado «el nicho de los salvajes» y definir y circunscribir sus historias en función de su modo de subsistencia, como si se tratase de pueblos que deberían haber estado holgazaneando todo el día, pero que de algún modo se adelantaron a sí mismos.[44] Más bien parece que, como en el caso del apócrifo Hamish McDonald, la afirmación era sencillamente falsa.

DONDE DAMOS CUENTA DEL ARGUMENTO, PARTICULARMENTE ESTÚPIDO, DE QUE LOS FORRAJEADORES QUE SE ESTABLECEN EN TERRITORIOS ESPECIALMENTE ADECUADOS PARA EL FORRAJEO SON CASOS POCO HABITUALES

En el mundo académico hay otro modo muy popular de apuntalar el mito de la Revolución Agrícola y, por lo tanto, de descartar como anomalías o rarezas evolutivas casos como el de los calusa. Se trata de asegurar que solo se comportaban como lo hacían porque vivían en entornos «atípicos». Generalmente, se refieren con *atípico* a zonas húmedas, como zonas costeras o valles fluviales, en oposición a los remotos extremos de zonas boscosas o márgenes de los desiertos, que es donde dan por supuesto que

realmente debían de vivir los cazadores-recolectores, puesto que es donde la mayoría de ellos vive hoy en día. Es una argumentación particularmente extraña, pero como un montón de gente muy seria así lo afirma, vamos a tener que ocuparnos de ella brevemente.

Quienquiera que aún viviese principalmente de cazar animales y recoger alimentos silvestres de principios a mediados del siglo XX vivía, casi con total certeza, en terrenos que nadie más quería. Esa es la razón de que tantas de las mejores descripciones de forrajeadores procedan de lugares como el desierto del Kalahari o el Círculo Polar Ártico. Este no era el caso, obviamente, hace diez mil años. Todo el mundo era forrajeador; la densidad demográfica era muy baja. Los forrajeadores podían vivir en el territorio que quisieran. Con todas las posibilidades, quienes vivían de recursos silvestres tenderían a permanecer en lugares en los que estos fueran abundantes. Uno diría que esto es evidente, pero, al parecer, no lo es.

Aquellos que hoy en día describen a los calusa como atípicos, por tener una base de recursos tan próspera, quieren que creamos, en cambio, que los antiguos forrajeadores evitaban deliberadamente sitios por el estilo; que desdeñaban ríos y zonas costeras (que ofrecían también arterias naturales para el movimiento y la comunicación) porque les interesaba dar la razón a investigadores posteriores pareciéndose a los cazadores-recolectores del siglo XX (del tipo de aquellos de los que hoy en día tenemos datos disponibles). Nos piden que creamos que tan solo cuando se quedaron sin desiertos, montañas y bosques comenzaron, reacios, a colonizar entornos más ricos y cómodos. Podríamos llamar a esto el argumento de «¡todos los sitios malos están ya pillados!».

En realidad, no había nada de atípico en los calusa. Eran tan solo una de las muchas poblaciones de pescadores-forrajeadores que había en el estrecho de Florida —que incluía a los tequesta, pojoy, jeaga, jobe y ais (algunas de ellas, al parecer, gobernadas por sus propias dinastías)—, con las que los calusa mantenían relaciones comerciales, combatían en guerras o

disponían matrimonios dinásticos. Estuvieron también entre las primeras sociedades nativas americanas en ser destruidas, dado que, por razones obvias, costas y estuarios fueron los primeros lugares en los que desembarcaron los colonizadores españoles, con sus enfermedades infecciosas, sacerdotes, tributos y, finalmente, colonos. Este fue un patrón repetido en todos los continentes, de América a Oceanía, en el que, invariablemente, los puertos, bahías, zonas de pesca y tierras adyacentes fueron los primeros terrenos arrebatados por los colonos británicos, franceses, portugueses, españoles, holandeses o rusos, que también drenaron las marismas y lagunas costeras para tener donde cultivar cereales y productos vendibles. [45]

Tal fue también el destino de los calusa y de sus ancestrales territorios de caza y pesca. Cuando se cedió Florida a los británicos, a mediados del siglo XVIII, el último grupo de súbditos vivos del reino de Calos fue embarcado con rumbo al Caribe por sus amos españoles.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, pescadores, cazadores y forrajeadores no tuvieron que lidiar con imperios expansionistas; por lo tanto, eran ellos los que solían ser los colonizadores más activos de los entornos acuáticos. El registro arqueológico arroja cada vez más frecuentemente este resultado. Durante mucho tiempo se pensó, por ejemplo, que el continente americano había sido colonizado por humanos que viajaron principalmente por vía terrestre (la denominada «cultura Clovis»). Se suponía que hace unos 13.000 años siguieron un arduo viaje cruzando Beringia, el puente de tierra entre Rusia y Alaska; atravesando glaciares en dirección sur, a través de montañas heladas... todo porque, por alguna razón desconocida, no se les había ocurrido construir un barco y seguir la costa.

Pruebas más recientes arrojan una imagen muy diferente, o, como dijo un entrevistado navajo cuando le mostraron un mapa arqueológico de la ruta a través de Beringia: «Puede que otros tipos llegaran así, pero los navajo llegamos de un modo diferente». [46]

En realidad, las poblaciones euroasiáticas entraron mucho antes en lo que era entonces, realmente, un Nuevo Mundo: hace unos 17.000 años. No solo eso: resulta que sí pensaron en construir barcos y seguir una ruta costera paralela a la costa del Pacífico, saltando entre islas cercanas a la orilla y bosques de algas marinas para acabar en algún lugar de la costa meridional de Chile. También se cruzó el continente hacia el este. [47] Evidentemente es posible que estos primeros americanos, al llegar a hábitats costeros tan ricos, los abandonasen rápidamente, y prefiriesen, por alguna extraña razón desconocida, pasar el resto de su vida trepando montañas, abriéndose camino a través de bosques o atravesando interminables y monótonas praderas. No obstante, parece más plausible asumir que la inmensa mayoría de ellos se quedaron donde estaban, formando a menudo asentamientos estables y densamente poblados en sus lugares.

El problema es que hasta hace poco esta ha sido una argumentación construida desde la falta de pruebas, puesto que el aumento del nivel de los mares sumergió hace tiempo los primeros registros de poblaciones costeras de la mayor parte del mundo. Los arqueólogos han tendido a resistirse a la conclusión de que tales asentamientos existieron pese a la ausencia de pruebas físicas; no obstante, con el avance en técnicas de arqueología subacuática, la argumentación va ganando fuerza. Una narrativa inequívocamente más húmeda, pero francamente más lógica, de la dispersión y asentamiento humanos comienza a ganar terreno. [48]

DONDE FINALMENTE REGRESAMOS A LA CUESTIÓN DE LA PROPIEDAD E INVESTIGAMOS SU RELACIÓN CON LO SAGRADO

Todo esto significa que, de todos los muchos y distintos universos culturales que comenzaban a cobrar forma por todo el mundo en el Holoceno temprano, la mayoría se centraba, con toda probabilidad, en entornos de abundancia, más que en entornos de escasez: más parecidos a los calusa que a los !Kung. ¿Significa esto que es probable que adoptaran disposiciones políticas similares a las de los calusa? A este respecto conviene ser cautos.

Que los calusa consiguieran mantener un cierto excedente económico que les permitiera tener lo que nos parece un reino en miniatura no significa que esa sea la consecuencia inevitable en cuanto una sociedad es capaz de almacenar suficiente cantidad de pescado. Al fin y al cabo, los calusa eran navegantes; sin duda estarían familiarizados con reinos gobernados por monarcas divinos como el Gran Sol de los natchez, en la cercana Luisiana y, de un modo más probable que improbable, los imperios de Centroamérica. Es posible que sencillamente imitasen a vecinos más poderosos. O quizá eran sencillamente raros. Por último, cabe recordar que no sabemos realmente cuánto poder real tenía un rey divino como Carlos. Aquí es útil tener en mente a los natchez mismos: un grupo agrícola, mucho mejor documentado que los calusa, y con un monarca propio espectacular y supuestamente absoluto.

El Sol de los natchez, como ellos denominaban a su monarca, habitaba una aldea en la que parecía tener un poder ilimitado. Cada una de sus acciones era saludada con continuos rituales de deferencia, inclinaciones y genuflexiones; podía ordenar ejecuciones arbitrariamente, hacerse con las posesiones de cualquiera de sus súbditos o, en general, hacer casi cualquier cosa que le apeteciera. Aun así, su poder quedaba estrictamente limitado por

su presencia física, que, a su vez, estaba confinada a la aldea real. La mayoría de los natchez no vivían en la aldea real (de hecho, la mayoría evitaba el lugar, por razones obvias); fuera de ella, a los representantes reales se los trataba con la misma seriedad que a los jefes de los montagnais-naskapi. Si los súbditos no querían obedecer las órdenes de estos representantes, sencillamente se reían de ellos. Dicho de otro modo: si bien la corte del Sol de los natchez no era puro teatro —aquellos a quienes el Gran Sol ejecutaba estaban bien muertos—, tampoco era la corte de Solimán el Magnífico ni la de Aurangzeb. Parece haberse tratado de un punto medio.

¿Era el reino calusa una disposición similar? Está claro que los observadores españoles no lo creían así (la veían más o menos como una monarquía absoluta), pero, dado que la mitad de la idea de estas letales representaciones suele ser impresionar a los extranjeros, eso nos dice, por sí mismo, muy poco. [49]

¿Qué hemos aprendido hasta ahora?

Lo más evidente es que ya podemos poner el clavo final en el ataúd de la opinión prevalente de que los seres humanos vivieron más o menos como los bosquimanos del Kalahari hasta que la invención de la agricultura lo cambió todo. Incluso si fuese posible descartar a los cazadores de mamuts del Pleistoceno como algún tipo de extraña anomalía, es claramente imposible decir lo mismo del periodo inmediato al deshielo de los glaciares, cuando docenas de nuevas sociedades comenzaron a surgir a lo largo de las zonas costeras, estuarios y valles fluviales, ricos en recursos, agrupándose en poblaciones grandes y a menudo permanentes, creando industrias totalmente nuevas, construyendo monumentos según principios matemáticos, desarrollando cocinas regionales, etcétera.

Hemos aprendido también que algunas de estas sociedades generaron una infraestructura material capaz de soportar cortes reales y ejércitos permanentes, pese a que, como hemos visto, no tenemos aún pruebas claras de que realmente lo hicieran. Crear los movimientos de tierra de Poverty Point, por ejemplo, debe de haber supuesto enormes cantidades de mano de obra humana y un estricto régimen de trabajo bien planificado, pero aún tenemos escasa idea de cómo organizaban el trabajo. Arqueólogos japoneses, tras examinar miles de años en yacimientos Jōmon, han descubierto todo tipo de tesoros, pero aún no han hallado pruebas irrefutables de que esos tesoros fueran el monopolio de algún tipo de aristocracia o élite gobernante.

No nos es posible saber exactamente qué formas de propiedad existían en esas sociedades. Lo que podemos sugerir (y hay muchas pruebas que lo apoyan) es que todos los lugares en cuestión —Poverty Point, Sannai Maruyama, la Iglesia de los Gigantes de Kastelli en Finlandia, o los primeros lugares de descanso de los grandes del Paleolítico Superior— eran, en cierto sentido, lugares sagrados. Puede que esto parezca no decir gran cosa, pero es importante: nos dice mucho más acerca de los orígenes de la propiedad privada que lo que generalmente se acepta. Cuando cerremos esta discusión explicaremos por qué.

Regresemos ahora al antropólogo James Woodburn y a una idea menos conocida de su obra sobre cazadores-recolectores de «beneficios inmediatos». Incluso entre estos grupos de forrajeadores, famosos por su asertivo igualitarismo, señala Woodburn, había una llamativa excepción a la norma de que ningún adulto podía dar órdenes directas a otro, y de que ningún individuo podía reclamar la posesión privada de nada. La excepción procedía de la esfera de lo ritual o lo sagrado. En la religión de los hadzas y en las religiones de los muchos grupos de pigmeos, las iniciaciones a los

cultos masculinos (y a veces femeninos) formaba la base de formas exclusivas de propiedad, habitualmente de privilegios rituales, que contrastan de un modo absoluto con la minimización de los derechos exclusivos de propiedad en la vida cotidiana o secular. Estas varias formas de propiedad ritual e intelectual, señaló Woodburn, suelen estar protegidas por el secretismo, el engaño y, a menudo, la amenaza de violencia. [50]

Aquí Woodburn cita las trompetas sagradas que los varones pigmeos iniciados en ciertos grupos ocultan en lugares secretos de los bosques. No solo se supone que mujeres y niños no deben conocer estos tesoros sagrados; si alguna de ellas siguiera a los hombres para espiarlos, la atacarían e incluso la violarían. [51] Prácticas sorprendentemente similares, que implicaban trompetas sagradas, flautas sagradas o todo tipo de símbolos obviamente fálicos, son comunes en algunas especies contemporáneas de Papúa Nueva Guinea y la Amazonia. Muy a menudo hay un complejo juego de secretos, en función del cual se sacan periódicamente los instrumentos de sus escondites sagrados y los hombres simulan que son las voces de los espíritus, o los emplean como parte de bailes de disfraces en los que interpretan a espíritus que aterrorizan a mujeres y niños. [52]

Ahora bien, estos objetos sagrados son, muy a menudo, las únicas formas importantes y exclusivas de propiedad que existen en sociedades en las que la autonomía personal se considera un valor principal, o que podemos llamar, sencillamente, «sociedades libres». No son solo las relaciones de mando las estrictamente confinadas a contextos sagrados, o siquiera a situaciones en las que los humanos interpretan a espíritus; también lo es la propiedad absoluta, aquella que hoy en día llamamos «privada». En esas sociedades se da una profunda similitud formal entre la noción de propiedad privada y la noción de sagrado. Ambas son, en esencia, estructuras de exclusión.

Gran parte de todo esto está implícito —si bien nunca claramente enunciado ni desarrollado— en la definición clásica de Émile Durkheim de

lo *sagrado* como aquello que «está aparte»: retirado del mundo, colocado en un pedestal, a veces de modo literal y a veces de modo figurado, debido a su imperceptible conexión con una fuerza o ser superior. Durkheim sostenía que la expresión más clara de lo sagrado era el término polinesio *tabú*, que significa «intocable». Pero cuando hablamos de propiedad privada y absoluta, ¿no estamos acaso hablando de algo muy similar, casi idéntico en realidad, en su lógica subyacente y sus efectos sociales?

Como les gusta expresar a los teóricos de derecho británicos, los derechos de propiedad individuales se sostienen, al menos idealmente, «contra el resto del mundo». Si uno posee un coche, tiene derecho a evitar que toda otra persona, de todo el mundo, entre en él o lo utilice. Si uno lo piensa bien, es el único derecho que uno tiene en su coche que es absoluto: casi todo lo demás que se puede hacer con el coche está estrictamente regulado: dónde y cómo conducirlo, aparcarlo, etcétera. Pero uno puede evitar que cualquier otra persona entre en él. En este caso, el objeto queda aparte, rodeado por barreras visibles o invisibles: no por estar vinculado a un ser sobrenatural, sino porque resulta sagrado a un individuo humano vivo y específico. A otros respectos, la lógica es casi idéntica.

Reconocer estos íntimos paralelismos entre la propiedad privada y nociones de lo sagrado es también reconocer lo que hay de históricamente extraño en el pensamiento social europeo. Que es que —a diferencia de las sociedades libres— tomamos esta cualidad absoluta y sagrada de la propiedad privada como paradigma de todos los derechos y libertades humanos. Es a esto a lo que se refería el politólogo C. B. Macpherson con su «individualismo posesivo». Así como el hogar de todo hombre es su castillo, de igual modo su derecho a no ser asesinado, torturado o arbitrariamente encerrado reposa en la idea de que uno posee su propio cuerpo, del mismo modo en que uno es dueño de sus bienes muebles y posesiones, y legalmente tiene el derecho de excluir a los demás de su tierra o casa o coche, etcétera.[53] A aquellos que no compartían esta peculiar

concepción europea de lo sagrado se los podía matar, torturar o encerrar arbitrariamente, y de Oceanía a la Amazonia, solían sufrir estos destinos.[54] Para buena parte de las sociedades americanas, este tipo de actitud era profundamente ajeno. Si alguna vez se aplicaba, era solo con respecto a objetos sagrados, lo que el antropólogo Robert Lowie denominó *«sacra»* cuando señaló, hace mucho tiempo, que muchas de las formas de propiedad indígenas más importantes eran inmateriales o incorpóreas: fórmulas mágicas, historias, conocimiento médico, el derecho a realizar determinada danza o a bordar un determinado motivo en el manto propio. Muy a menudo se daba el caso de que las armas, herramientas e incluso territorios de caza eran comunes, pero los saberes esotéricos para salvaguardar la reproducción de la caza de una temporada a la siguiente, o para asegurar la buena suerte en la caza, eran propiedad individual y estaban celosamente guardados.[55]

Muy a menudo los *sacra* poseen elementos materiales e inmateriales; por ejemplo, entre los kwakiutl, la posesión de una fuente de madera hereditaria otorgaba también el derecho a recoger frutos del bosque en cierta franja del bosque para llenarla; lo que a su vez daba al poseedor el derecho a presentar la fuente en determinados festines cantando una determinada canción, etcétera.[56] Este tipo de formas de propiedad sagrada suele ser tremendamente complejo y variable. Entre las sociedades de las Llanuras de Norteamérica, por ejemplo, los conjuntos sagrados (que comprenden no solo objetos físicos, sino también danzas, rituales y canciones) eran a menudo los únicos objetos que se trataban como propiedad privada: no solo las poseían en exclusiva individuos, sino que también se heredaban, compraban y vendían.[57]

Muchas veces se decía que los verdaderos «dueños» de la tierra u otros recursos materiales eran dioses o espíritus; los humanos eran meros ocupantes, cazadores furtivos o, en el mejor de los casos, cuidadores. Las personas adoptaban bien una actitud depredadora hacia los recursos —como

solían hacer los cazadores, que se apropiaban de lo que pertenecía a los dioses—, bien una actitud cuidadora (en la que una persona es la «propietaria» o «dueña» de una aldea, o de una casa, o de una franja de territorio, solamente si es la responsable final de cuidarlo y mantenerlo). A veces estas actitudes coexisten, como en la Amazonia, donde el paradigma de propiedad (o *maestría*: es siempre la misma palabra) implica capturar animales salvajes y adoptarlos como mascotas, que es precisamente el punto en el que la apropiación violenta del medio natural se convierte en cría o cuidados. [58]

No es poco habitual que los etnógrafos que trabajan en sociedades indígenas amazónicas descubran que casi todo lo que los rodea tiene un dueño, o es potencialmente una propiedad, de lagos y montañas a cultivares, arboledas y animales. Como también señalaron los etnógrafos, tal tipo de propiedad casi siempre implica un doble sentido de dominación y cuidado. Estar sin propietario es estar expuesto, desprotegido. [59] En lo que los antropólogos denominan sistemas totémicos, del tipo que hemos visto en Australia y Norteamérica, la responsabilidad de los cuidados toma una forma especialmente extrema. Se dice que cada clan humano «posee» cierta especie de animal —creándose así el Clan del Oso, el Clan del Alce, el Clan del Águila, etcétera—, pero lo que esto significa es precisamente que los miembros de dicho clan no pueden cazar, matar, dañar ni consumir de ningún modo a los animales de esa especie. En realidad, se espera de ellos que tomen parte en rituales que sustenten su existencia y la hagan florecer.

Lo que hace única la concepción de propiedad del derecho romano —base de casi todos los sistemas legales de la actualidad— es que la responsabilidad de cuidar y compartir se reduce al mínimo, si es que no se elimina del todo. En derecho romano hay tres derechos básicos en relación con la posesión: *usus* (el derecho a usar); *fructus* (derecho a disfrutar los productos de una propiedad, como, por ejemplo, los frutos de un árbol) y *abusus* (el derecho a dañar o destruir). A poseer los dos primeros derechos

se lo denomina *usufructo*, y bajo esta concepción de derecho no se considera auténtica posesión. El rasgo definitorio de la auténtica propiedad legal es, pues, que uno tiene la opción de no cuidar de ello, o incluso de destruirlo a voluntad.

Nos acercamos, por fin, a una conclusión general acerca del advenimiento de la propiedad privada, que puede ilustrarse mediante un último y especialmente llamativo ejemplo: los famosos ritos de iniciación del desierto del Oeste australiano. Allí, los varones adultos de cada clan actúan como guardianes o custodios de territorios definidos. Existen ciertos *sacra*, llamados *churinga* o *tsurinja* por los aranda, que son reliquias de ancestros que, en tiempos pasados, definieron literalmente el territorio de cada clan. Se trata, en su mayor parte, de trozos de madera o cerámica redondeados por el tiempo, y con un emblema totémico grabado en ellos. Los mismos objetos encarnan también el título de propiedad legal de esos territorios. Émile Durkheim los consideraba el arquetipo mismo de lo sagrado: cosas aparte del mundo cotidiano y a las que se había acordado una devoción religiosa; *de facto*, el «Arca de la Alianza del clan». [60]

Durante los ritos periódicos de iniciación, se enseña a las cohortes de jóvenes varones aranda acerca de la historia de la tierra y de la naturaleza de sus recursos. También se les confía la responsabilidad de cuidar de ella, lo que en especial significa mantener los *churinga* y los lugares sagrados asociados a ellos, que solo los debidamente iniciados podían conocer. Como señaló T. G. H. Strehlow —antropólogo e hijo de un misionero luterano que pasó muchos años entre los aranda a principios del siglo xx, convirtiéndose en la principal autoridad no aranda al respecto—, el peso del deber se comunicaba mediante el terror, la tortura y la mutilación:

> Uno o dos meses después de que se haya sometido al novicio a la circuncisión, prosigue el segundo rito principal de iniciación, el de la subincisión [...]. A estas alturas el novicio ha sufrido todas las operaciones físicas exigidas y diseñadas para hacerlo digno de la herencia de un

> hombre, e implícitamente ha aprendido a obedecer las órdenes de los ancianos. Su recién hallada obediencia ciega contrasta de un modo llamativo con la desbocada insolencia y temperamento rebelde que caracterizaron su comportamiento durante sus días de infancia. Los niños aborígenes suelen ser malcriados por sus padres. Las madres les consienten todos sus caprichos, y los padres se desentienden de toda medida disciplinaria. La deliberada crueldad con la que se llevan a cabo los ritos de iniciación a una edad posterior está cuidadosamente calculada para castigar a los muchachos insolentes y descontrolados por sus pasados descaros y para convertirlos en «ciudadanos» obedientes y responsables que obedezcan a sus mayores sin rechistar, como adecuados herederos de las antiguas tradiciones sagradas de su clan. [61]

He aquí otro ejemplo dolorosamente claro de cómo el comportamiento observado en contextos rituales toma la forma exactamente opuesta a las relaciones libres e igualitarias que prevalecen en la vida cotidiana. Es tan solo dentro de tales contextos que existen las formas (sagradas) de propiedad exclusiva; que se hacen cumplir jerarquías verticales y que las órdenes se obedecen a rajatabla. [62]

Regresando a la prehistoria, como hemos señalado con anterioridad, es imposible saber exactamente qué formas de propiedad existían en lugares como Göbekli Tepe, Poverty Point, Sannai Maruyama o Stonehenge, como tampoco podemos saber si los objetos de valor enterrados con los príncipes del Paleolítico Superior eran sus posesiones personales. Lo que podemos sugerir ahora, a la luz de estas más amplias consideraciones, es que estos escenarios rituales tan cuidadosamente coordinados, a menudo dispuestos con precisión geométrica, eran exactamente los tipos de lugares en los que era más probable que se hicieran afirmaciones exclusivas de derechos de propiedad —conjuntamente con estrictas exigencias de obediencia a ciegas— entre personas libres a todos los demás respectos. Si la propiedad privada tiene un «origen», es tan antiguo como la idea de lo sagrado, que es a su vez tan antigua como la humanidad misma. La pregunta realmente pertinente no es tanto cuándo sucedió esto como cuándo llegó a ordenar tantos otros aspectos de los asuntos humanos.

5

Hace muchas temporadas

Por qué los forrajeadores canadienses tenían esclavos y sus semejantes californianos no, o el problema de los «modos de producción»

Nuestro mundo, tal y como existía justo antes del alba de la agricultura, era cualquier cosa excepto un mundo de bandas nómadas de cazadores-recolectores. Estaba caracterizado, en muchos lugares, por aldeas y ciudades permanentes —algunas de ellas, para entonces, ya antiguas—, así como por santuarios monumentales y riqueza acumulada, en gran parte obra de especialistas rituales, artesanos altamente cualificados y arquitectos.

Al trazar el amplio arco de la historia, la mayoría de los historiadores o bien ignoran completamente este mundo preagrícola, o bien lo descartan como algún tipo de anomalía: un falso inicio de la civilización. Puede que los cazadores del Paleolítico y los pescadores del Mesolítico hayan enterrado a sus muertos como a aristócratas, pero aún se buscan los «orígenes» de la estratificación de clase en periodos muy posteriores. Puede que Poverty Point, en Luisiana, haya tenido las dimensiones y al menos algunas de las funciones de una antigua ciudad, pero está ausente de la mayoría de las historias del urbanismo norteamericano, por no hablar ya del

urbanismo en general; de igual modo, se desdeñan 10.000 años de civilización japonesa calificándolos de preludio al cultivo de arroz y la metalurgia. Incluso a los calusa de los Cayos de Florida se los denomina «jefatura incipiente». Lo que se juzga importante no es lo que fueron, sino que estuvieron a punto de convertirse en algo más: un «auténtico» reino, es de suponer, cuyos súbditos pagaran tributo en especies.

Esta extraña manera de pensar exige que tratemos a la población entera de «cazadores-recolectores complejos» o como desviados, que se tomaron una salida de la autopista evolucionista, o como habitantes de la cúspide de una Revolución Agrícola que nunca tuvo lugar. Ya es bastante malo ver esto aplicado a un pueblo como los calusa, que, al fin y al cabo, era relativamente pequeño en número, y vivió en circunstancias históricas complicadas. Pero la misma lógica se aplica con regularidad a la historia de poblaciones indígenas enteras a lo largo de la costa del Pacífico de Norteamérica, un territorio que abarca de la actual zona urbana de Los Ángeles a la vecindad de Vancouver.

Cuando Cristóbal Colón zarpó de Palos de la Frontera en 1492, aquellas tierras albergaban cientos de miles, tal vez incluso millones de habitantes. [1] Eran forrajeadores, pero tan diferentes de los hadzas, los mbuti o los !Kung como pueda uno imaginar. Residentes en un entorno inusualmente generoso, habitando a menudo ciudades durante todo el año, los pueblos indígenas de California, por ejemplo, eran famosos por su industria y, en muchos casos, una casi obsesión por la acumulación de riqueza. Frecuentemente los arqueólogos definen sus técnicas de gestión agraria como una agricultura incipiente; algunos incluso usan la California aborigen como modelo de cómo debieron de ser los habitantes prehistóricos del Creciente Fértil, que comenzaron a domesticar el trigo y la cebada hace 10.000 años en Oriente Próximo.

Para ser justos con los arqueólogos, se trata de una comparación obvia, dado que, ecológicamente, California, con su clima «mediterráneo», sus

suelos excepcionalmente fértiles y la abigarrada yuxtaposición de microentornos (desiertos, bosques, valles, costas y montañas), se parece notablemente al flanco occidental de Oriente Próximo (el área que abarca desde la actual Gaza pasando por Amán hasta, en el norte, Beirut y Damasco). Por otra parte, una comparación con los inventores de la agricultura tiene poco sentido desde la perspectiva de los indígenas californianos, que no podían haber ignorado la presencia cercana —especialmente entre sus vecinos del sudoeste— de cultivos tropicales como el maíz, que llegó hasta allí desde Mesoamérica hace unos 4.000 años.[2] Mientras los pueblos libres de la Costa Este de Norteamérica adoptaron de modo casi unánime al menos algunos cultivos, los de la Costa Oeste los rechazaron unánimemente. Los pueblos indígenas de California no eran preagrícolas. Si acaso, eran antiagrícolas.

DONDE CONSIDERAMOS POR PRIMERA VEZ LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIACIÓN CULTURAL

La naturaleza sistemática de este rechazo a la agricultura es, en sí misma, un fenómeno fascinante. La mayoría de quienes hoy en día intentan explicarla apelan de modo casi único a factores ambientales: la dependencia de las bellotas o de los piñones como dieta central de California o en recursos acuáticos, más al norte, era ecológicamente más eficaz que la agricultura del maíz adoptada en otras partes de Norteamérica. No hay duda de que en términos generales esto es cierto, pero en un área que se extiende por varios miles de kilómetros y sobre una amplia gama de ecosistemas parece improbable que no hubiera habido una sola región en la que el cultivo de maíz no hubiera tenido ventajas. Y si la eficacia era la única consideración, uno debería suponer que había ciertos cultivos —alubias, calabazas, melones, cualquiera de una amplísima variedad de verduras de

hoja— que alguien, en algún sitio a lo largo de la costa, habría hallado dignos de adoptar.

El rechazo sistemático a todos los alimentos domésticos es incluso más sorprendente cuando uno se da cuenta de que muchos pueblos californianos y de la costa noroccidental plantaban y cultivaban tabaco, así como otras plantas —como el trébol de la costa y la argentina pacífica— que usaban con fines rituales, o como lujo que se consumía solamente en banquetes especiales.[3] Dicho de otro modo, eran perfectamente conscientes de las técnicas de plantado y cuidado de los cultivos. Aun así, de un modo consistente rechazaron la idea de cultivar alimentos para uso cotidiano, así como tratar determinadas plantas como alimentos base.

Una razón por la que este rechazo es importante es que ofrece una pista con respecto a cómo responder una pregunta mucho más amplia que planteamos —pero dejamos en espera— al principio del capítulo 4: ¿qué es lo que hace que los humanos se esfuercen tanto en demostrar que son diferentes de sus vecinos? Recordemos cómo, tras el fin de la última Edad de Hielo, el registro arqueológico se caracteriza cada vez más por mostrar «áreas culturales», es decir, poblaciones localizadas con sus estilos característicos propios de vestir, de cocinar y de construir; y sin duda, también con sus propias historias acerca del origen del universo, normas para el matrimonio entre primos, etcétera. Desde el Mesolítico, la tendencia para los seres humanos ha sido, a grandes trazos, subdividirse una y otra vez e inventar ilimitadas nuevas maneras de distinguirse de sus vecinos.

Es curioso lo poco que especulan los antropólogos con respecto a por qué se dio este proceso de subdivisión. Se suele dar por sentado, como si se tratase de un hecho ineludible de la existencia humana. Si se ofrece alguna explicación, se asume que se trata de un efecto del lenguaje. Las tribus y naciones son denominadas de modo regular «grupos etnolingüísticos», es decir, que lo realmente importante acerca de ellos es que comparten un mismo lenguaje. Se supone que, si las demás consideraciones son iguales,

quienes comparten un mismo lenguaje comparten también costumbres, sensibilidades y tradiciones familiares. Se da por supuesto que, a su vez, los idiomas son ramificaciones unos de otros, a través de algo así como un proceso natural.

En esta misma línea de razonamiento, un descubrimiento crucial fue la deducción —atribuida a sir William Jones, un funcionario colonial británico destinado en Bengala a finales del siglo XVIII— de que el griego, el latín y el sánscrito parecen derivar de una raíz común. Los lingüistas no tardaron mucho en determinar que los lenguajes célticos, germánicos y eslavos —así como el persa, el armenio, el kurdo y más— pertenecían a la misma familia indoeuropea. Otras lenguas, como, por ejemplo, las semíticas, turcas y las del este asiático, no. El estudio de las relaciones entre los varios grupos lingüísticos acabó llevando a la ciencia de la glotocronología: cómo surgen, en divergencia, diversos lenguajes de una misma fuente. Dado que todas las lenguas están en continuo cambio, y dado que ese cambio parece producirse a un ritmo relativamente constante, resultaba posible reconstruir cuándo y cómo las lenguas turcas comenzaron a separarse de las mongólicas, así como la distancia temporal relativa entre el español y el francés, el finés y el estonio, o el hawaiano y el malgache, etcétera. Todo esto llevó a la construcción de una serie de árboles genealógicos lingüísticos y, con el tiempo, a un intento —aún muy controvertido— de remontar virtualmente todos los lenguajes eurasiáticos a un solo ancestro hipotético denominado «nostrático». Se cree que el nostrático existió durante un tiempo a finales del Paleolítico, o incluso que podría haber sido el filo original del que surgieron todos los demás lenguajes humanos.

Puede parecer extraño que la deriva lingüística haga que un solo idioma evolucione y cree lenguas tan dispares como el inglés, el chino o el apache, pero, teniendo en cuenta los extraordinariamente largos periodos de tiempo de los que hablamos aquí, incluso la acreción de cambios minúsculos

puede, al parecer, transformar completamente el vocabulario y la estructura de sonido, e incluso la gramática de un lenguaje.

Si las diferencias culturales corresponden en gran parte a lo que sucede en el lenguaje, entonces las diversas culturas humanas, de un modo más general, deberían ser el producto de un proceso similar de deriva gradual. A medida que las poblaciones migraban o quedaban aisladas unas de otras, formaban no solo sus lenguajes característicos, sino también sus costumbres tradicionales. Todo esto implica una cantidad ingente de cosas que se dan por supuestas, en gran parte, sin examinarlas —por ejemplo: ¿por qué, para empezar, los lenguajes están siempre cambiando?—, pero la cuestión principal es esta. Incluso si tomamos esa explicación como un hecho, en realidad no explica lo que observamos sobre el terreno.

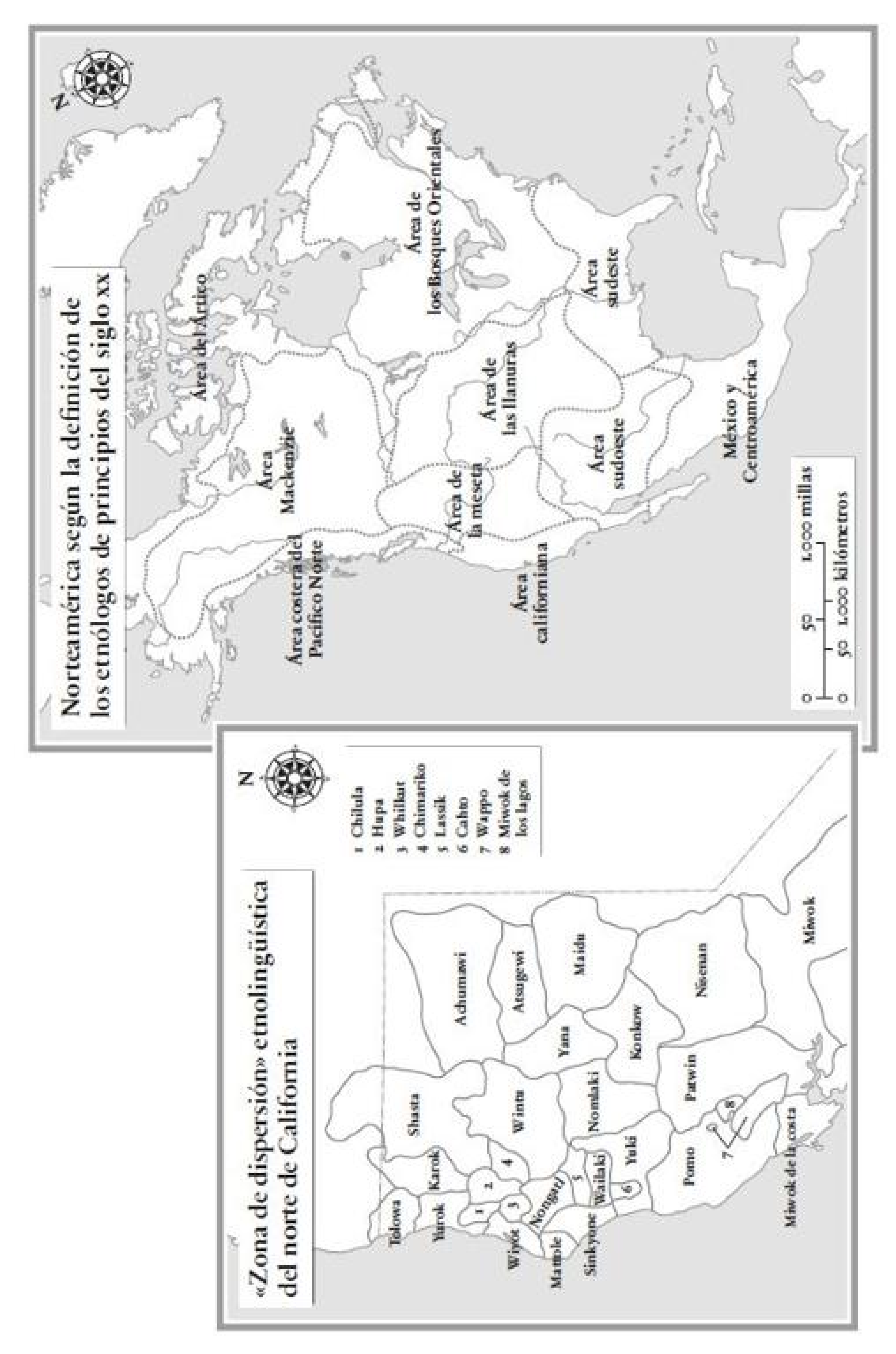
Pongamos por ejemplo un mapa etnolingüístico del norte de California a principios del siglo XX, contra un mapa más grande de «áreas culturales» americanas tal y como las definían los etnólogos en esa época.

Lo que vemos es gente con prácticas culturales a grandes rasgos similares, pero hablando un caos de lenguas, muchas procedentes de familias lingüísticas totalmente diferentes, tan distantes unas de otras como, por poner un ejemplo, el árabe, el tamil y el portugués. Todos estos grupos compartían grandes similitudes: en términos de cómo cazaban y procesaban los alimentos, en sus rituales religiosos más importantes, en la organización de su vida política, etcétera. Pero había también diferencias más o menos sutiles entre ellos, de tal modo que los miembros de cada grupo se veían a sí mismos como diferentes tipos de personas: yurok, hupa, karok...

Estas identidades locales dieron lugar a diferencias lingüísticas en el mapa. Sin embargo, pueblos vecinos entre sí con lenguajes procedentes de familias diferentes (atabascanas, Na-Dené, uto-aztecas...) tenían en realidad más en común entre ellos, en casi todos los demás aspectos, que con hablantes de lenguas de la misma familia que vivían en otros lugares de Norteamérica. Lo mismo puede afirmarse de las Primeras Naciones de la

Costa Noroeste de Canadá, también hablantes de toda una gama de lenguas no relacionadas, pero que a otros respectos se parecen entre sí de un modo más íntimo que los hablantes de las mismas lenguas más allá de la Costa Noroeste, California incluida.

Como es obvio, la colonización europea tuvo un efecto profundo y catastrófico en la distribución de los pueblos nativos americanos, pero lo que vemos aquí refleja también una continuidad más profunda de desarrollo cultural-histórico, un proceso que tendía a darse en varios momentos de la historia humana, cuando las naciones-estado no estaban a mano para ordenar poblaciones en torno a grupos etnolingüísticos claros. La idea misma de que el mundo está dividido en tales unidades homogéneas, cada una con su propia historia, es producto de las modernas naciones-estado, y con el deseo de todas ellas de proclamar un profundo linaje territorial. Como mínimo deberíamos pensarlo dos veces antes de proyectar hacia atrás en el tiempo tales uniformidades, a periodos remotos de la vida humana para los que ni siquiera existe prueba directa de la distribución de las lenguas.



En este capítulo queremos explorar lo que realmente impulsó los procesos de subdivisión cultural durante la mayor parte de la historia de la humanidad. Estos procesos son cruciales para comprender cómo las

libertades humanas, antaño dadas por sentadas, acabaron perdiéndose. Para ello nos centraremos en la historia de los pueblos no agrícolas que habitaban la costa occidental de Norteamérica. Como su rechazo a la agricultura sugiere, estos procesos fueron mucho más conscientes que lo que los eruditos suelen imaginar. En algunos casos parecen haber implicado una reflexión explícita y una argumentación acerca de la naturaleza de la libertad misma.

DONDE SOPESAMOS LOS TREMENDAMENTE INADECUADOS, OCASIONALMENTE OFENSIVOS, PERO A VECES SUGERENTES MODOS EN QUE SE HA ABORDADO CON ANTERIORIDAD

LA CUESTIÓN DE LAS «ÁREAS CULTURALES»

¿Cómo describieron las generaciones previas de eruditos estos racimos regionales de sociedades? El término más comúnmente empleado, hasta mediados del siglo XX, fue *áreas culturales* (o *círculos culturales*), un concepto que hoy en día o ha sido olvidado o posee una pésima reputación.

La noción de «áreas culturales» surgió en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Desde el Renacimiento, la historia de la humanidad se había visto como una historia de grandes migraciones: los humanos, tras caer en desgracia, se alejaron cada vez más del Jardín del Edén. Árboles genealógicos que mostraban la dispersión de lenguas indoeuropeas o semíticas no hicieron nada por desalentar este tipo de pensamiento. Pero la idea de progreso humano tiraba justamente en la dirección opuesta: animaba a los investigadores a imaginarse a los pueblos primitivos como pequeñas comunidades aisladas, desconectadas entre sí y del mundo. Era esto, evidentemente, lo que posibilitó, en primer lugar, tratarlas como ejemplares de las primeras fases del desarrollo humano: si

todo el mundo estaba en contacto habitual con todo el mundo, este tipo de análisis evolucionista no funcionaría.[4]

La noción de «áreas culturales», por su parte, provino sobre todo de los museos, y especialmente de Norteamérica. Los curadores que organizaban exposiciones de arte y artefactos debían decidir si disponer el material como para ilustrar las teorías acerca de las diferentes fases de adaptación humana (Salvajismo inferior, Salvajismo superior, Barbarie inferior, etcétera); hacerlo como para ilustrar la historia de las antiguas migraciones, reales o imaginarias (en el contexto americano, esto significaba organizarlas por familias lingüísticas, que en aquella época se daba por supuesto, por ninguna razón en especial, que se correspondía con las «razas»); o sencillamente organizarlas en grupos regionales.[5] Aunque, de estas, la última parecía totalmente arbitraria, acabó siendo la que mejor funcionaba. El arte y la tecnología de diferentes tribus de los Bosques Orientales, por ejemplo, parecía tener mucha más coherencia que el material de, por decir algo, el grupo de hablantes de lenguas atabascanas, o el grupo de los pueblos que sobre todo pescaban, o el de los que cultivaban maíz. Este método resultó funcionar muy bien, también, para el material arqueológico, y prehistoriadores como el australiano V. Gordon Childe señalaron patrones similares entre aldeas neolíticas establecidas por toda Europa central, formando racimos regionales de evidencia arqueológica relativa a la vida doméstica, arte y rituales.

Al principio, el partidario más notable del enfoque de área cultural fue Franz Boas. Boas, recordémoslo, fue un etnólogo[6] inmigrado de Alemania que en 1899 obtuvo una cátedra de Antropología en la Universidad de Columbia, Nueva York. También estuvo a cargo de las colecciones etnográficas del Museo Estadounidense de Historia Natural, en el que sus salas dedicadas a los Bosques Orientales y a la Costa Noroeste constituyen hoy en día, más de un siglo después, atracciones muy populares. El discípulo de Boas y su sucesor en el museo, Clark Wissler, intentó

sistematizar sus ideas dividiendo el continente americano, desde la isla de Terranova a Tierra del Fuego, en quince diferentes sistemas regionales, cada uno de ellos, con sus costumbres, estilos estéticos, modos de obtener y cocinar los alimentos y formas de organización social característicos. Otros etnólogos no tardaron en seguir su ejemplo con proyectos similares, mapeando regiones enteras, de Europa a Oceanía.

Boas era un feroz antirracista. Como alemán judío, le molestaba especialmente cómo la obsesión estadounidense con la raza y la eugenesia se apropiaba de su país natal.[7] Cuando Wissler comenzó a abrazar ciertas ideas eugenésicas, la relación tuvo un amargo final. Pero el ímpetu original del concepto de área cultural era precisamente hallar un modo de hablar de la historia humana que evitara clasificar a las poblaciones en superiores e inferiores según cualquier criterio, ya fuese la afirmación de que unos procedían de un origen racial superior o que habían alcanzado un nivel más avanzado de evolución moral y tecnológica. En lugar de ello, Boas y sus discípulos proponían que los antropólogos reconstruyeran la difusión de los entonces llamados «rasgos culturales» (cerámicas, cabañas de sudación, organización de los jóvenes en sociedades guerreras que compiten) e intentasen comprender por qué, en palabras de Wissler, tribus de cierta región acababan compartiendo «la misma red de rasgos culturales».[8]

Esto dio lugar a una curiosa fascinación por reconstruir el movimiento histórico, o difusión, de costumbres e ideas específicas. Si uno hojea publicaciones antropológicas de principios del siglo XX, observará que buena cantidad de ensayos de cada número responde a este tipo. Prestaban especial atención a juegos contemporáneos y a instrumentos musicales empleados en, pongamos por caso, distintas partes de África, o de Oceanía, quizá porque, de todos los rasgos culturales, estos parecían los menos afectados por consideraciones o limitaciones prácticas, y, por lo tanto, su distribución podía arrojar alguna luz sobre los patrones históricos de contacto e influencia. Un área de debate especialmente animado tenía que

ver con el juego del cordel, practicado con un hilo. Durante la expedición al estrecho de Torres de 1898, los profesores Alfred Haddon y W. H. R. Rivers, por entonces figuras señeras de la antropología británica, crearon un método uniforme de diagramas de las figuras de cordeles que componían este juego infantil, lo que facilitó las comparaciones sistemáticas. En poco tiempo, teorías divergentes acerca de los orígenes y difusión de patrones de figuras de cordeles (la palmera, el diamante bagobo...) entre las diferentes sociedades se debatían acaloradamente en las páginas del *Journal of the Royal Anthropological Society* y similares publicaciones académicas. [9]

Las preguntas obvias, pues, eran estas: por qué los rasgos culturales se agrupan del modo en que lo hacen, y cómo acaban «enredados» en patrones regionales, para empezar. El propio Boas estaba convencido de que, aunque la geografía podría haber definido la circulación de ideas dentro de regiones determinadas (con las cadenas montañosas y los desiertos ejerciendo de barreras naturales), lo que sucedía dentro de esas regiones se debía, *de facto*, a accidentes históricos. Otros arrojaban hipótesis acerca del *ethos* o forma de organización predominante en una región determinada; o soñaban con la creación de una ciencia natural que algún día pudiese explicar e incluso predecir la ida y venida de estilos, hábitos y formas sociales. Hoy en día ya casi nadie lee este tipo de literatura. Al igual que el juego del cordel, en el mejor de los casos se la considera una divertida pieza de la infancia de la disciplina.

Aun así, se suscitaron allí temas importantes, temas que nadie, hasta el día de hoy, ha sido realmente capaz de afrontar. Por ejemplo, ¿por qué son los pueblos de California tan similares entre sí, y tan diferentes de pueblos vecinos del noroeste americano o de la Costa Noroeste canadiense? Quizá la contribución más importante procede de Marcel Mauss, quien se enfrentó a la idea de «áreas culturales» en una serie de ensayos publicados entre 1910 y 1930. [10] Mauss creía que la idea de «difusión» era en su mayor parte un sinsentido; no por las razones que los antropólogos esgrimen hoy en día

(que no lleva a ningún sitio y no es interesante), [11] sino porque creía que se basaba en un principio erróneo: que los movimientos de gente, tecnologías e ideas eran de algún modo algo poco habitual.

Según Mauss, era exactamente lo opuesto. En el pasado, escribía Mauss, la gente parecía haber viajado mucho —más que lo que lo hace hoy en día — y resulta sencillamente imposible imaginar que alguien de aquella época no conociera la existencia de la cestería, las almohadas de plumas o la rueda, si tales objetos se usaban habitualmente a una distancia de un mes o dos de viaje; lo mismo podía decirse, presumiblemente, de los cultos a los ancestros o de los ritmos de percusión sincopados. Mauss lo llevó aún más lejos. Estaba convencido de que la costa del Pacífico había sido un solo ámbito de intercambio cultural, que viajeros cruzaban en todas direcciones a intervalos regulares. También él estaba interesado en la distribución de juegos en toda la región. Una vez impartió un curso universitario titulado «De la cucaña, el juego de la pelota y otros juegos de la periferia del océano Pacífico» bajo la premisa de que, al menos en cuanto a los juegos, todas las tierras que bordean el océano Pacífico —de Japón a Nueva Zelanda o California— podían tratarse como una sola área cultural. [12] Según una leyenda, cuando durante una visita de Mauss al Museo Estadounidense de Historia Natural de Nueva York le enseñaron la famosa canoa de guerra kwakiutl del ala de la Costa Noroeste de Boas, su primera reacción fue exclamar que ahora ya sabía exactamente qué aspecto debía de haber tenido la antigua China.

Aunque Mauss exageraba su argumentación, su hipérbole, sin embargo, lo llevó a enmarcar la cuestión entera de las «áreas culturales» de un modo curioso. [13] Pues, si en términos generales, todo el mundo estaba al tanto de lo que hacían los vecinos, y si el conocimiento de costumbres, artes y tecnologías de los vecinos estaba extendido, o al menos estaba a mano con facilidad, la pregunta no es tanto cómo se expanden los rasgos culturales, sino por qué otros rasgos culturales no lo hacen. La respuesta, creía Mauss,

es que ese es precisamente el modo en que las culturas se definen a sí mismas, en oposición a sus vecinos. Las culturas eran, en esencia, estructuras de rechazo. Los chinos son la gente que usa palillos, no tenedor y cuchillo; los tailandeses son la gente que usa cuchara, y no palillos, etcétera. Es muy fácil ver este fenómeno en la estética —en los estilos artísticos, musicales, en los modales a la mesa—, pero, sorprendentemente, Mauss halló que se extendía incluso a tecnologías que ofrecían beneficios adaptativos evidentes. Le intrigaba, por ejemplo, el que los pueblos atabascanos de Alaska se negaban en redondo a adoptar los *kayaks* de los inuit, pese a estar mejor adaptados a su entorno, claramente, que sus propias embarcaciones. Los inuit, por su parte, se negaban a adoptar las raquetas de nieve de los atabascanos.

Lo que valía para culturas particulares era también cierto para áreas culturales, o, como Mauss prefería denominarlas, «civilizaciones». Dado que casi cualquier estilo, forma o técnica existente ha sido potencialmente disponible para casi todo el mundo, también estas tienen que haber aparecido desde siempre a través de alguna combinación similar de préstamo y rechazo. Resulta crucial, señaló Mauss, que este proceso tiende a suceder de manera consciente. Le gustaba especialmente evocar los ejemplos de los debates, en las cortes chinas, acerca de la adopción de estilos y costumbres extranjeras, como la notable argumentación expuesta por un rey de la dinastía Zhou a sus asesores y grandes vasallos feudales que se negaban a vestir el vestido huno (manchú) y a cabalgar sobre caballos en lugar de sobre carruajes: intentó explicarles, minuciosamente, la diferencia entre ritos y costumbres, entre artes y moda. «Las sociedades —explicaba Mauss— viven de tomar prestado unas de otras, pero se definen a sí mismas más por sus rechazos a los préstamos que por su aceptación.» [14]

Estas reflexiones tampoco quedan restringidas a lo que los historiadores consideran civilizaciones «altas» (es decir, con escritura). Los inuit no se limitaron a reaccionar con disgusto instintivo la primera vez que se

encontraron a alguien con raquetas de nieve, negándose luego a cambiar de idea. Reflexionaron acerca de qué podía decir de ellos, y del tipo de gente que se consideraban, el adoptar o no adoptar raquetas de nieve. De hecho, concluyó Mauss, es precisamente al compararse con sus vecinos que los pueblos acaban pensando en sí mismos como en grupos distintos.

Así enmarcada, la pregunta de cómo se formaron las «áreas culturales» es necesariamente política. Suscita la posibilidad de que decisiones como adoptar o no adoptar la agricultura no eran solamente cálculos de ventaja calórica o asuntos de gustos culturales aleatorios, sino cuestiones bien reflexionadas acerca de valores, de lo que realmente somos los humanos (y de lo que pensamos ser) y de cómo deberíamos relacionarnos entre nosotros. El tipo de temas, de hecho, que nuestra tradición intelectual posterior a la Ilustración tiende a expresar a través de términos como *libertad*, *responsabilidad*, *autoridad*, *igualdad*, *solidaridad* y *justicia*.

DONDE APLICAMOS LA IDEA DE MAUSS A LA COSTA DEL PACÍFICO Y CONSIDERAMOS POR QUÉ LA DESCRIPCIÓN DE WALTER GOLDSCHMIDT DE LOS ABORÍGENES CALIFORNIANOS COMO «FORRAJEADORES PROTESTANTES», AUN SIENDO ABSURDA EN MUCHOS ASPECTOS, TIENE TODAVÍA ALGO QUE APORTAR

Regresemos, pues, al Pacífico. Desde aproximadamente comienzos del siglo XX, los antropólogos han dividido a los habitantes indígenas del litoral occidental de Norteamérica en dos amplias áreas culturales: California y la Costa Noroeste. Antes del siglo XIX, cuando los efectos del comercio de pieles y la Fiebre del Oro devastaron los grupos indígenas, muchos de los cuales fueron exterminados, estas poblaciones formaban una cadena continua de sociedades forrajeadoras que se extendía a lo largo de gran

parte de la Costa Oeste: en aquella época probablemente se tratara de la mayor distribución continua de pueblos forrajeadores del mundo. Al menos se trataba de un modo de vida eficaz: tanto los pueblos de la Costa Noroeste como los de California mantenían densidades demográficas superiores a las de los agricultores de maíz, calabaza y judías de la cercana Gran Cuenca o del Sudoeste americano, por poner ejemplos.

Las zonas septentrionales y meridionales eran también profundamente diferentes, ecológica y culturalmente, en otros aspectos. Los pueblos de la Costa Noroeste del Canadá basaban en gran parte su subsistencia en la pesca, sobre todo en la de peces anádromos como el salmón y el eulacon, que remontan los ríos desde el mar para desovar, así como toda una gama de mamíferos marinos, plantas y caza. Como vimos, estos grupos pasaban parte del año en grandes aldeas costeras, en las que celebraban ceremonias de gran complejidad; y, en primavera y verano, en unidades sociales más pequeñas, más pragmáticamente centradas en la obtención de alimentos. Como expertos trabajadores de la madera, transformaban las coníferas locales (abetos, píceas, secuoyas, tejos y cedros) en una deslumbrante cultura material de máscaras talladas y pintadas, contenedores, emblemas tribales, postes totémicos, casas ricamente ornamentadas y canoas, que se encuentra entre las más llamativas tradiciones artísticas del mundo.

Las sociedades aborígenes de California, más al sur, habitaban uno de los hábitats más diversos del planeta. Empleaban una increíble variedad de recursos agrarios, que gestionaban mediante cuidadosas técnicas de quemado, limpieza y poda. El clima «mediterráneo» de la región y una topografía muy compactada de montañas, desiertos, laderas, valles fluviales y líneas costeras generaban una rica variedad de fauna y flora locales que se intercambiaban en ferias comerciales intertribales. La mayor parte de los californianos eran eficaces pescadores y cazadores, pero muchos seguían también la antigua tradición de aprovechar cultivos arbóreos (sobre todo nueces y bellotas) como alimentos básicos. Sus tradiciones artísticas

diferían de las de los pueblos de la Costa Noroeste. Los exteriores de las casas eran generalmente sencillos y lisos. No había casi nada similar a las máscaras o esculturas monumentales de la Costa Noroeste que tanto agradan a los curadores de museos; más bien, la actividad estética se centraba en patrones muy complejos de cestería empleada para guardar y servir alimentos. [15]

Hubo una posterior diferencia importante entre estos dos extensos grupos de sociedades, una que, por alguna razón, los académicos de hoy en día subrayan menos. Del río Klamath hacia el norte, existen sociedades dominadas por aristocracias guerreras frecuentemente envueltas en saqueos entre ellas, y en las que, tradicionalmente, una parte importante de la población ha consistido en esclavos en propiedad. Al parecer, esto ha sido así desde que se puede recordar. No obstante, nada de esto sucedía más al sur. ¿Cómo sucedió esto, exactamente? ¿De qué modo surgió un límite entre una «familia» extendida de sociedades forrajeadoras que habitualmente se atacaban entre sí para hacer esclavos y otra que no albergaba en absoluto la esclavitud?

Cabría suponer que hay un animado debate al respecto en el mundo académico, pero la realidad es que no lo hay. En lugar de ello, la mayoría de los eruditos tratan las diferencias de insignificantes, y refieren agrupar todas las sociedades californianas y las de la Costa Noroeste en una sola categoría de «forrajeadores opulentos» o «cazadores-recolectores complejos». [16] Si alguna vez se señalan las diferencias entre ellos, se señalan como respuestas mecánicas a sus diferentes modos de subsistencia: las economías acuáticas (basadas en el pescado), dicen, sencillamente tendían a generar sociedades guerreras, del mismo modo que las economías forrajeadoras agrarias (basadas en la bellota) no. [17] Pronto sopesaremos los méritos y limitaciones de estas recientes afirmaciones, pero primero resultará útil regresar a parte del trabajo etnográfico realizado por generaciones anteriores.

Parte de las investigaciones más sorprendentes acerca de los pueblos indígenas de California la realizó el antropólogo del siglo XX Walter Goldschmidt. Uno de sus escritos claves, discretamente titulado «Una contribución etnológica a la sociología del conocimiento», se centraba en los yurok y grupos relacionados que habitaban el rincón noroccidental de California, justo al sur de las sierras montañosas en las que comienza Oregón.[18] Para Goldschmidt, así como para los miembros de su círculo antropológico, los yurok eran famosos por el papel central que el dinero —que tomaba la forma de conchas blancas de *Dentalium*, así como de diademas hechas de plumaje rojo brillante de pájaro carpintero— jugaba en todos los aspectos de sus vidas.

Merece la pena mencionar aquí que los colonos de diferentes partes de Norteamérica llamaban «dinero indio» a una amplia gama de cosas. A menudo se trataba de conchas o de cuentas que las imitaban. Pero en casi todos los casos el término es, en gran parte, una proyección de categorías europeas sobre objetos que parecen dinero, pero que en realidad no lo son. El *wampum*, probablemente el más famoso de estos, acabó usándose como moneda comercial entre colonos y pueblos indígenas del noroeste, e incluso se aceptó como moneda en varios estados americanos para transacciones entre colonos (en Massachusetts y Nueva York, por ejemplo, el *wampum* era moneda de curso legal en las tiendas). En los tratos entre personas indígenas, sin embargo, no se usaba casi nunca para comprar o vender nada. Se empleaba más bien para pagar multas, y como modo de formar y mantener convenios y acuerdos. Esto sucedía también en California. Pero allí, de un modo inusual, el dinero parece haberse usado también de la manera (más o menos) en que esperaríamos que se usara: para compras, alquileres y préstamos. En California en general, y en su rincón noroccidental, en especial, el papel central del dinero en las sociedades indígenas se mezclaba con un énfasis cultural en el ahorro y la frugalidad, el desdén por los placeres lujosos y una glorificación del trabajo que —

según Goldschmidt— guardaba un sorprendente parecido con las actitudes puritanas descritas por Max Weber en su famoso ensayo de 1905 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Esta analogía podría parecer un tanto exagerada, y en muchos aspectos lo era. Pero es importante intentar comprender la comparación que estaba efectuando Goldschmidt. El ensayo de Weber, conocido para todo aquel que haya seguido una carrera de ciencias sociales, suele malinterpretarse. Weber intentaba responder a una pregunta muy específica: ¿por qué surgió el capitalismo en Europa occidental y no en otro sitio? El capitalismo, tal y como él lo definía, era una especie de imperativo moral. En casi todas las partes del mundo, señaló, y ciertamente en China, India y el mundo islámico, uno hallaba comercio, ricos mercaderes y personas a las que uno podía referirse en justicia como capitalistas. Pero en casi todas partes, quienes adquirían una enorme fortuna decidían embolsarse las ganancias y retirarse. O bien se compraban un palacio y disfrutaban de la vida, o bien su comunidad ejercía una enorme presión moral sobre ellos para que gastasen sus beneficios en obras religiosas o públicas, o bien en festividades alcohólicas populares (habitualmente hacían un poco de todo ello).

El capitalismo, en cambio, implicaba una constante reinversión, en la que se convertían las ganancias en una máquina para generar siempre más ganancias, aumentar la producción, expandir las operaciones, etcétera. Pero imaginemos, decía Weber, a la primera persona de la comunidad en actuar así. Debería de haber desafiado todas las expectativas sociales y ser totalmente despreciado por sus propios vecinos, que, con cada vez más frecuencia, se convertirían en sus empleados. Cualquiera capaz de actuar de un modo tan provocadoramente singular, señalaba Weber, debía de «haber sido algún tipo de héroe». Esta, dijo, sería la razón por la que fue necesaria una rama puritana del cristianismo, como el calvinismo, para que fuese posible el capitalismo. Los puritanos no solo creían que casi todo aquello en lo que podrían gastarse los beneficios era pecado; además, unirse a una

congregación puritana significaba que uno tenía una comunidad moral cuyo apoyo le permitiría soportar la hostilidad de aquellos vecinos que acabarían en el infierno.

Evidentemente, nada de esto se daba en una aldea yurok del siglo XVIII. Los aborígenes californianos no se contrataban unos a otros como trabajadores asalariados, ni prestaban dinero con interés, ni invertían los beneficios de sus negocios en aumentar la producción. No había «capitalistas» en el sentido literal. Lo que había, no obstante, era un notable énfasis cultural en la propiedad privada. Como señala Goldschmidt, toda propiedad, ya se tratase de recursos naturales, dinero u objetos de alto valor, era «propiedad privada» (y, en su mayor parte, individual), incluidos los territorios de caza, pesca y recolección. La propiedad individual era total, incluidos derechos de enajenación. Un concepto tan altamente desarrollado de propiedad, señalaba Goldschmidt, requiere del uso de dinero, de tal modo que en el noroeste de California «el dinero lo puede comprar todo: riquezas, recursos, alimento, honor y esposas». [19]

Este régimen de propiedad, muy inusual, correspondía a un *ethos* más amplio, que Goldschmidt comparaba con el «espíritu» del capitalismo según Weber (aunque se puede objetar que se corresponde más a como los capitalistas desean imaginarse el mundo que a cómo funciona realmente el capitalismo). Los yurok eran lo que llamamos anteriormente «individualistas posesivos». Daban por supuesto que todo el mundo nace igual, y que toca a cada uno hacer lo mejor que pueda de la propia vida a través de la autodisciplina, los sacrificios y el trabajo duro. Es más: este *ethos* parece haberse aplicado en gran parte en la práctica diaria.

Los pueblos indígenas de la Costa Noroeste eran tan industriosos como los de California, y en ambos casos se esperaba de quienes acumulaban riquezas que dieran gran parte de ellas patrocinando festivales colectivos. El *ethos* subyacente, no obstante, no podría haber sido más diferente. Allí donde se esperaba de los yurok ricos que fueran modestos, los jefes

kwakiutl eran vanos y jactanciosos; tanto que un antropólogo los llegó a comparar a esquizofrénicos paranoides. Mientras que los yurok ricos no mencionaban especialmente a sus ancestros, las familias de la Costa Noroeste tenían mucho en común con las casas nobiliarias y las dinastías de la Europa medieval, en las que una clase de nobles forcejeaba por subir posiciones en una jerarquía de privilegios hereditarios, celebrando deslumbrantes banquetes para mejorar sus reputaciones y tener más base para reclamar títulos honoríficos y reliquias familiares que se remontaban a los inicios del tiempo. [20]

Resulta difícil creer que la existencia de diferencias culturales tan llamativas entre poblaciones vecinas pueda ser totalmente coincidencia, pero resulta también extremadamente difícil hallar estudios que se enfoquen siquiera en cómo se dio este contraste. [21] ¿Es posible ver a los pueblos californianos y de la Costa Noroeste definirse a sí mismos por oposición al otro, más o menos como californianos y neoyorquinos hacen hoy en día? De ser así, ¿cuánto de su modo de vida puede explicarse como motivado por el deseo de diferenciarse de otros grupos de personas? En este punto debemos traer nuevamente a colación nuestra anterior mención a la esquizogénesis, a la que recurrimos para poder entender el choque intelectual entre los colonos franceses del siglo XVII y los pueblos wyandot de los Bosques Orientales norteamericanos.

Recordemos cómo la esquizogénesis describe cómo las sociedades en contacto unas con otras acaban unidas por un sistema común de diferencias, incluso si intentan distinguirse de la otra. Quizá el ejemplo histórico clásico (en los dos sentidos de la palabra *clásico*) sea el de las antiguas *polis* griegas de Atenas y Esparta en el siglo V a. C. Como explica Marshall Sahlins:

> Dinámicamente interconectadas, se constituyeron, después, recíprocamente [...]. Atenas era a Esparta como la tierra al mar, como lo cosmopolita a lo xenófobo, como lo comercial a lo autárquico, como el lujo a la frugalidad, como la democracia a la oligarquía, como lo urbano a lo

rural, como lo autóctono a lo inmigrante, como lo logomaníaco a lo lacónico: podríamos seguir enumerando las dicotomías [...]. Atenas y Esparta eran antitipos. [22]

Cada una de ambas sociedades era la imagen especular de la otra. Al hacerlo, se convertía en un *alter ego* indispensable, el necesario y siempre presente ejemplo de lo que uno nunca debería querer ser. ¿Puede aplicarse una lógica similar a la historia de las sociedades forrajeadoras de California y de la Costa Noroeste?

DONDE DEFENDEMOS UNA ESQUIZOGÉNESIS ENTRE «FORRAJEADORES PROTESTANTES» Y «REYES PESCADORES»

Analicemos más en detalle aquello que podría describirse, en términos weberianos, como el espíritu de los forrajeadores del norte de California. En su origen se trata de una serie de imperativos éticos, en palabras de Goldschmidt, «la exigencia moral de trabajar y, por extensión, de la búsqueda de beneficios; la exigencia moral del autosacrificio; la individuación de la responsabilidad moral». [23] Vinculada a esto había una pasión por la autonomía tan absoluta como la de cualquier bosquimano del Kalahari, incluso si tomaba una forma sorprendentemente distinta. Los hombres yurok evitaban escrupulosamente acabar en una situación de deuda o de obligación continuada hacia otra persona. Incluso la gestión colectiva de recursos se veía con recelo; los territorios de recolección se poseían de modo individual y se podían alquilar en épocas de escasez.

La propiedad era sagrada, y no solo en el sentido de que se podía disparar a los cazadores furtivos. Tenía también un valor espiritual. Los hombres yurok pasaban a menudo largas horas meditando acerca del dinero, mientras que los objetos de más valor —pieles preciosas y hojas de obsidiana, que solo se exhibían en festivales— eran los *sacra* definitivos. Los extranjeros se sorprendían ante lo puritano de los yurok también en el

sentido literal: como informa Goldschmidt, a los hombres yurok más ambiciosos «se los exhortaba a abstenerse de todo tipo de placer: comida, gratificación sexual, juegos o pereza». Consideraban vulgares a las personas con mucho apetito. Daban lecciones a los jóvenes de ambos sexos sobre la necesidad de comer poco a poco y con modestia, para mantener sus cuerpos delgados y ligeros. Los yurok ricos se reunían todos los días en cabañas de sudación, en las que se daba un examen casi diario de todos estos valores, pues para acceder era necesario arrastrarse a través de una diminuta abertura por la que ningún cuerpo con sobrepeso podía pasar. Las comidas eran desabridas y espartanas; la decoración, sencilla; las danzas, modestas y controladas. No se heredaban rangos ni títulos. Incluso aquellos que heredaban riquezas seguían enfatizando su trabajo duro, su frugalidad y sus logros; y mientras que se esperaba de los ricos que fueran generosos con los menos afortunados y cuidaran de sus tierras y posesiones, las responsabilidades de compartir y cuidar de los demás eran menores en comparación con las de las sociedades forrajeadoras de casi cualquier otro lugar.

Las sociedades de la Costa Noroeste, por el contrario, se hicieron famosas entre los observadores externos por su disposición a los excesos. Eran famosos entre los etnólogos europeos por los festivales *potlatch*, generalmente ofrecidos por aristócratas al acceder a algún nuevo título nobiliario (los nobles a menudo acumulaban varios de estos títulos a lo largo de su vida). En estos banquetes intentaban desplegar toda su grandeza y su desprecio por las posesiones mundanas mediante magníficas muestras de generosidad, abrumando a sus rivales con litros de aceite de eulacon, frutos del bosque y cantidades de pescado graso. Estos banquetes eran escenarios de dramáticas competiciones que a veces acababan con la destrucción de tesoros familiares como escudos de cobre y otros tesoros, de igual modo que, durante el periodo de los primeros contactos con colonos, a principios del siglo XIX, culminaban con el sacrificio de esclavos. Cada

tesoro era único; no había nada parecido a dinero. El *potlatch* era una ocasión para la glotonería y la indulgencia; los «banquetes grasos» estaban pensados para dejar el cuerpo gordo y brillante. Los nobles a menudo se comparaban a sí mismos con montañas, y los regalos que daban, con rocas que caían por las laderas, que aplastaban y aplanaban a sus rivales.

El grupo de la Costa Noroeste que mejor conocemos es el de los kwakwaka'wakw (kwakiutl), entre los que llevó a cabo trabajo de campo Boas. Se hicieron famosos por la ornamentación de su arte —su amor por las máscaras dentro de máscaras— y por los efectos especiales que empleaban en sus rituales y que incluían sangre falsa, trampillas y violentos policías-payasos. Todas las sociedades de alrededor —incluidos los nutca, los haida y los tsimshian— parecen haber compartido, a grandes rasgos, el mismo *ethos*: se hallaron culturas y representaciones materiales similarmente deslumbrantes desde Alaska hasta la zona del estado de Washington. También compartían la misma estructura social básica, con grupos hereditarios de nobleza, comunes y esclavos. A lo largo de toda la región, una franja de casi 2.500 kilómetros de tierra, del delta del río Copper al cabo Mendocino, los saqueos y ataques intergrupales para conseguir esclavos eran endémicos, y lo habían sido desde que se conservaba memoria.

En todas estas sociedades de la Costa Noroeste, tan solo los nobles disfrutaban de la prerrogativa ritual de comunicar con espíritus guardianes, que les confería acceso a títulos nobiliarios y el derecho a mantener los esclavos sometidos en los saqueos. Los comunes, entre ellos brillantes artistas y artesanos, eran en gran parte libres de decidir con qué casa nobiliaria preferían alinearse. Los jefes rivalizaban entre sí por su lealtad patrocinando banquetes, entretenimientos y participación vicaria en sus heroicas aventuras. «Cuida bien de tu gente», era el consejo de un anciano a un joven jefe nuu-chah-nulth (nutca). «Si no gustas a tu gente, no eres nada.» [24]

En muchos aspectos, el comportamiento de los aristócratas de la Costa Noroeste recuerda al de los *don* de la Mafia, con sus estrictos códigos de honor y sus relaciones de mecenazgo; o lo que los sociólogos denominan «la sociedad cortesana», el tipo de disposición que uno esperaría hallar en, por decir algo, la Sicilia feudal, de la que la Mafia extrajo muchos de sus códigos culturales. [25] No obstante, esto es justo lo que se nos enseña que no debemos esperar hallar entre forrajeadores. Ciertamente, los seguidores de cualquiera de estos reyes pescadores nunca pasaban de las cien o doscientas personas, una cifra no muy mayor que la de cualquier aldea californiana; ni en la Costa Noroeste ni en el área cultural californiana había organizaciones políticas, económicas o religiosas mayores de ningún tipo. Pero dentro de las pequeñas comunidades existentes, se aplicaban principios de vida social totalmente diferentes.

Todo esto empieza a hacer que el hábito de los antropólogos de colocar a los nobles yurok o a los artistas kwakiutl juntos en el saco de forrajeadores opulentos o cazadores-recolectores complejos parezca un tanto estúpido: el equivalente a afirmar que un ejecutivo petrolero de Texas y un poeta egipcio medieval son agriculturalistas complejos porque comen un montón de trigo.

Pero ¿cómo se explican las diferencias entre estas dos áreas culturales? ¿Comenzamos por la estructura institucional (el sistema de rangos y la importancia del *potlatch* en la Costa Noroeste; el papel del dinero y de la propiedad privada en California) para intentar comprender cómo el *ethos* prevalente de cada sociedad surge de él? ¿O acaso primero fue el *ethos* —cierta comprensión de la naturaleza de la humanidad y su papel en el cosmos— y las estructuras institucionales surgieron de él? ¿O son ambos, sencillamente, consecuencias de una adaptación tecnológica diferente al entorno?

Se trata de preguntas fundamentales acerca de la naturaleza de la sociedad. Los teóricos las han estado abordando durante siglos, y probablemente lo seguirán haciendo en los siglos venideros. Por definir el tema de un modo más técnico, podemos preguntarnos qué es lo que determina, en definitiva, la forma que adquiere una sociedad: ¿factores económicos, imperativos organizativos o significados e ideas culturales? Siguiendo las huellas de Mauss, podríamos también sugerir una cuarta posibilidad. ¿Son las sociedades, *de facto*, autodeterminantes, y se construyen y reproducen a sí mismas, principalmente, en referencia a las demás?

Hay mucho implícito en la respuesta que demos a este caso determinado. La historia indígena de la costa del Pacífico podría no proporcionar un buen modelo de cómo fueron los primeros protoagricultores del Creciente Fértil hace 10.000 años. Pero arroja una luz única sobre otros tipos de procesos culturales que —como hemos explorado con anterioridad— se vienen dando desde hace el mismo tiempo, si no más: aquellos por los que determinados pueblos forrajeadores, en épocas y lugares muy determinados, acabaron aceptando desigualdades permanentes, estructuras de dominación y pérdidas de libertad. Analicemos ahora las posibles explicaciones, una por una.

La diferencia más llamativa entre las sociedades indígenas de California y las de la Costa Noroeste es la ausencia, en California, de rangos formales y de la institución del *potlatch*. La segunda diferencia se deriva de la primera. En California había festivales y banquetes, sin duda, pero, dado que no había sistema de títulos, estos banquetes carecían de casi todos los rasgos característicos del *potlatch*: la división entre formas elevadas y bajas de cocina, el uso de un orden jerárquico para sentarse y para el equipamiento con el que servir; el consumo obligatorio de comidas grasas; las

competiciones de obsequios; los discursos de autoengrandecimiento y cualquier otra manifestación pública de rivalidad entre nobles que compiten por un privilegio titular. [26]

En cierto modo, las reuniones estacionales de las tribus californianas parecían ser el negativo exacto de los principios del *potlatch*. En lugar de alimentos de lujo, se consumían los básicos; las danzas rituales eran desenfadadas, en lugar de reglamentadas o amenazadoras, y a menudo implicaban una transgresión humorística de los límites sociales entre hombres y mujeres, entre niños y ancianos (parecen haber sido una de las escasas ocasiones en las que los generalmente serios yurok se permitían un poco de diversión). Objetos valiosos como las hojas de obsidiana o las pieles de ciervo no se sacrificaban ni se regalaban a los enemigos como desafío o insulto, sino que se los desenvolvía con cuidado y se los ponía a cargo de líderes temporales de las danzas rituales, como para subrayar que los dueños no deseaban atraer una indebida atención hacia sus personas. [27]

Los jefes locales californianos se beneficiaban, ciertamente, al patrocinar este tipo de fiestas: se establecían conexiones y una reputación creciente podía significar posteriores oportunidades de ganar dinero. [28] Pero en tanto se podía percibir el patrocinio de banquetes como un acto de autoengrandecimiento, los patrocinadores hacían grandes esfuerzos por minimizar su papel; en cualquier caso, atribuirles el secreto deseo de beneficios parece reduccionista en extremo, teniendo en cuenta la verdadera redistribución de recursos que se daba en los banquetes de intercambio californianos y en las danzas de la piel del ciervo, y su documentada importancia para promover la solidaridad entre grupos de aldeas cercanas. [29]

Así pues, ¿estamos hablando de una misma institución básica (un «banquete redistributivo») pero llevada a cabo de un modo totalmente diferente, o de dos instituciones diferentes, más aún: un *potlatch* y un *antipotlatch*? ¿Cómo lo podemos saber? Es evidente que el asunto es

mucho más amplio y que se mete de lleno en la naturaleza misma de las áreas culturales y de lo que constituye realmente un umbral o un límite entre ellas. Estamos buscando una clave para este problema. Y yace en la institución de la esclavitud, que era endémica en la Costa Noroeste, pero correspondientemente inexistente al sur del río Klamath, en California.

Los esclavos de la Costa Noroeste cortaban leña y acarreaban agua, pero estaban sobre todo implicados en el cultivo masivo, la limpieza y el procesado del salmón y otros pescados anádromos. No hay consenso, empero, en torno a cuánto tiempo atrás se remontaba esta práctica indígena de la esclavitud. Los primeros informes europeos de la región, de finales del siglo XVIII, hablaban de esclavos y expresaban cierta sorpresa ante ello, dado que la esclavitud en propiedad a gran escala era bastante inusual en otras partes de la Norteamérica aborigen. Estas narraciones sugieren que tal vez una cuarta parte de la población indígena de la Costa Noroeste vivía en servidumbre, una proporción equivalente a la que se encontró en el Imperio romano, en la Atenas clásica o en las plantaciones de algodón del Sur confederado. Es más, la esclavitud, en la Costa Noroeste, era un estatus hereditario: si eras esclavo, el destino de tus hijos era serlo también. [30]

Dado lo limitado de nuestras fuentes, siempre es posible que estas narraciones de europeos estuvieran describiendo lo que era, en aquel momento, una innovación. Sin embargo, la actual investigación arqueológica y etnohistórica sugiere que la institución de la esclavitud se remontaba a mucho tiempo atrás en la Costa Noroeste, a muchos siglos antes de que naves europeas comenzaran a atracar en el estrecho de Nutca para comerciar con pieles de nutria y mantas.

CON RESPECTO A LA NATURALEZA DE LA ESCLAVITUD Y A LOS MODOS DE PRODUCCIÓN, DE UN MODO MÁS GENERAL

Es endiabladamente difícil hallar esclavitud en el registro arqueológico sin ayuda de registros escritos; no obstante, en la Costa Noroeste podemos como mínimo observar cómo muchos de los elementos que más tarde se unirían en la institución de la esclavitud surgieron más o menos al mismo tiempo, comenzando alrededor del año 1850 a. C., en lo que hoy en día se denomina periodo del pacífico medio. Es la época en que comenzamos a ver la pesca masiva de peces anádromos, un recurso increíblemente abundante —viajeros posteriores narraban que el salmón abundaba tanto que no se podía ver el río debido a la cantidad de animales—, pero que exigía una dramática intensificación de la exigencia laboral. Probablemente no es coincidencia que más o menos hacia esta misma época veamos surgir los primeros signos de guerra y la construcción de fortificaciones defensivas, así como la expansión de redes comerciales.[31] Hay más señales.

Los cementerios de la época del Pacífico Medio, entre los años 1850 a. C. y 200 d. C., revelan extremas disparidades en los tratamientos a los muertos, algo que no se había visto en épocas previas. En el extremo superior, los enterramientos de los más privilegiados exhiben sistemas formales de ornamentación del cuerpo, así como el (un tanto macabro) posicionamiento del cadáver en posiciones sentada, reclinada o cualquier otra postura fija, presumiblemente en referencia a una estricta jerarquía de posturas y gestos rituales de los vivos. En el extremo inferior vemos el otro límite: la mutilación de los cuerpos de ciertos individuos; el reciclado de huesos humanos para fabricar herramientas y contenedores, y la ofrenda de personas como bienes de enterramiento, es decir, sacrificios humanos. La impresión general es la de un amplio espectro de estatus formales, que abarca desde altos rangos a personas cuyas vidas y muertes parecen haber importado poco.[32]

Centrándonos ahora en California, si hay algo que podemos notar de inmediato es la ausencia de todos estos rasgos en los periodos tempranos

correspondientes. Al sur del cabo Mendocino parece que nos encontramos ante un tipo diferente de Pacífico Medio, uno más pacífico, para ser precisos. Pero no podemos atribuir estas diferencias a una falta de contacto entre los dos grupos. Más bien al contrario, las evidencias arqueológicas y lingüísticas demuestran extensos movimientos de gente y de bienes a lo largo de la Costa Oeste. Un vibrante comercio marítimo en canoa ya vinculaba sociedades costeras e isleñas, transportando productos valiosos como cuentas de concha, cobre, obsidiana y toda una gama de materias primas a través de la diversa ecología del litoral del Pacífico. Varias líneas de pruebas apuntan también al traslado de cautivos humanos como rasgo de las guerras y del comercio intergrupal. Ya en 1500 a. C., partes de la línea costera que rodea el mar de los Salish estaban equipadas con fortificaciones y refugios, en aparente defensa contra saqueos. [33]

Hasta ahora hemos estado hablando de esclavitud sin definir, en realidad, el término. Esto es un poco torpe, porque la esclavitud amerindia tenía ciertos rasgos específicos que la diferenciaban bastante con respecto a la de los griegos o la de los romanos, por no mencionar las plantaciones de europeos en el Caribe o en el Sur profundo de Norteamérica. Aunque la esclavitud de cualquier tipo era una institución bastante poco frecuente entre los pueblos indígenas del continente americano, algunos de estos rasgos característicamente amerindios se compartían, al menos *grosso modo*, por todo el continente, incluidos los trópicos, en los que las fuentes españolas más antiguas documentan formas locales de esclavitud en el siglo XV d. C. El antropólogo brasileño Fernando Santos-Granero ha acuñado un término para las sociedades amerindias que poseían estos rasgos. Las llama «sociedades secuestradoras». [34]

Antes de explorar qué quiere decir, definamos la esclavitud como tal. Lo que convierte a un esclavo en algo diferente de un siervo, un peón, un

cautivo o un prisionero es su falta de vínculos sociales. En términos legales, al menos, un esclavo no tiene familia, parientes ni comunidad; no puede hacer promesas ni forjar conexiones duraderas con otros seres humanos. Esta es la razón por la que, en inglés, la palabra *free* (libre) deriva de una raíz común con *friend* (amigo). Los esclavos no pueden tener amigos porque no pueden comprometerse con otros, al estar totalmente bajo el poder de una persona y obligados tan solo a hacer exactamente lo que su amo les exige. Si un legionario romano era capturado en batalla y esclavizado, y más tarde conseguía escapar y regresar a su hogar, debía pasar un complicado proceso de restauración de todas sus relaciones sociales, incluido el volver a casarse con su mujer, dado que se consideraba que el acto de ser esclavizado cortaba todas las relaciones previas. El sociólogo jamaicano Orlando Patterson se ha referido a esta condición como «muerte social». [35]

Es poco sorprendente que los esclavos arquetípicos sean habitualmente cautivos de guerra, que se encuentran por norma general lejos de casa entre gente que no les debe nada. Existe otra razón práctica para convertir a los cautivos de guerra en esclavos. El amo de un esclavo tiene la obligación de mantenerlo vivo y en estado apto para el trabajo. La mayoría de los seres humanos necesitan mucho cuidado y recursos, y en términos generales se puede decir que constituyen pérdidas económicas hasta los doce años, y en ocasiones hasta los quince. Rara vez tiene sentido criar esclavos, y esa es la razón por la que, a escala mundial, los esclavos han sido tan a menudo consecuencia de agresiones militares (aunque muchos otros fueran también consecuencia de trampas de endeudamiento, castigos judiciales o bandidaje). Desde cierto punto de vista, lo que hace un saqueador de esclavos es robar los años de trabajo de cuidados y crianza que ha invertido una sociedad en crear un ser humano capaz de trabajar. [36]

Entonces ¿qué tienen en común las sociedades secuestradoras amerindias que las coloca aparte de otros tipos de sociedades esclavistas? A primera

vista, no gran cosa. Desde luego, no sus modos de subsistencia, que eran tan variados como se pueda uno imaginar. Como señala Santos-Granero, en el noroeste de la Amazonia los pueblos dominantes eran horticultores sedentarios y pescadores que vivían a lo largo de los grandes ríos, y que atacaban a las bandas de cazadores-recolectores del interior. En contraste, en la cuenca del río Paraguay eran cazadores-recolectores semiitinerantes que saqueaban o subyugaban las aldeas de horticultores. En el sur de Florida, los grupos dominantes (los calusa, en este caso) eran pescadores-recolectores que vivían en grandes aldeas permanentes, pero que se trasladaban estacionalmente a lugares de pesca y reunión, y que saqueaban tanto comunidades pescadoras como agrícolas. [37]

Clasificar estos grupos en función de cuánto plantaban, pescaban o cazaban nos dice bien poco de sus verdaderas historias. Lo que realmente importaba, en términos de la ida y venida de poder y recursos, era su empleo de la violencia para depredar otras poblaciones. A veces los pueblos forrajeadores —los guaicurú de la sabana arbolada de Paraguay, o los calusa de los Cayos de Florida— tenían la ventaja militar sobre sus vecinos agrícolas. En esos casos, tomar esclavos e imponer tributos eximían a una parte de la sociedad dominante de trabajos de subsistencia básicos, lo que permitía la existencia de élites ociosas. También apoyaba la existencia de castas guerreras especializadas, que, a su vez, proporcionaban los medios para posteriores apropiaciones e impuestos.

Aquí, una vez más, nos encontramos con que la idea de clasificar las sociedades humanas por sus modos de subsistencia resulta decididamente ingenua. ¿Cómo clasificaríamos, por ejemplo, a los forrajeadores que consumen grandes cantidades de cultivos domésticos, exigidos como tributo a las poblaciones agrícolas vecinas? Los marxistas, que hablan de modos de producción, se refieren a veces a un modo tributario, pero este ha ido siempre vinculado al crecimiento de los estados e imperios agrarios (Libro III de *El capital* de Marx). [38] En este caso, lo que hay que teorizar no es tan

solo el modo de producción practicado por las víctimas de la depredación, sino también el de los no productores que las depredan. Un momento: ¿un modo de producción no productivo? Esto parece una pura contradicción. Pero lo es tan solo en tanto limitemos el significado de *producción* estrictamente a la creación de comida o bienes. Y quizá no deberíamos hacerlo.

Las sociedades secuestradoras del continente americano consideraban la toma de esclavos un medio de subsistencia por derecho propio, pero no en el sentido habitual de producir calorías. De un modo casi invariable, los saqueadores insistían en que se capturaba a los esclavos por su fuerza vital o vitalidad, que consumía el grupo conquistador. [39] Se puede alegar que esto es literalmente cierto: si uno explota a otro ser humano haciéndolo trabajar, de un modo directo o indirecto está viviendo de su energía o fuerza vital; si este ser humano le proporciona a uno alimentos, uno se la está comiendo. Pero hay algo más de fondo en todo esto.

Regresemos a las ideas amazónicas de propiedad. Uno se apropia de algo de la naturaleza, arrancándolo o matando, pero este acto inicial de violencia se ve convertido en una relación de cuidado, puesto que uno mantiene y cuida aquello que ha capturado. Se hablaba del saqueo de esclavos en los mismos términos, al igual que la caza (habitualmente, el trabajo de los hombres), y se equiparaba a los cautivos con presas, botines de vencedor. Al experimentar la muerte social, acababan siendo considerados como algo más que mascotas. Mientras se los resocializaba en las propiedades de sus captores, había que cuidarlos, cocinarles, alimentarlos e instruirlos en el modo correcto de civilización; en resumen, debían domesticarse (estas solían ser tareas femeninas). Si la socialización se llevaba a cabo con éxito, el cautivo dejaba de ser un esclavo. No obstante, a veces se podía mantener a los cautivos suspendidos en su muerte social, una reserva de víctimas a la espera de su muerte real, física. Se los solía matar en banquetes colectivos

(similares al *potlatch* de la Costa Noroeste) presididos por especialistas en el ritual, y esto a veces culminaba en la ingesta de la carne del enemigo. [40]

Todo esto nos puede resultar exótico. No obstante, se hace eco del modo en que la gente explotada se ha sentido, en todas partes y a lo largo de la historia, con respecto a su situación: sus jefes, o sus caseros, o sus superiores, son vampiros que les chupan la sangre, que los tratan como mascotas o peor que a ganado. La diferencia es que, en el continente americano, un puñado de sociedades puso en escena estas relaciones de un modo bastante literal. El argumento más importante, el que hace referencia a modos de producción o modos de subsistencia, es que este tipo de explotación a menudo tomaba forma de relación continuada entre varias sociedades. La esclavitud tiende a funcionar así, dado que imponer la muerte social a personas cuyos padres hablan la misma lengua que uno y pueden viajar fácilmente hasta donde uno vive siempre será fuente de problemas.

Recordemos ahora cómo algunos de los primeros viajeros europeos al continente americano comparaban a los hombres «salvajes» con los nobles de Europa, porque, como ellos, dedicaban casi todo su tiempo a la política, la caza, los saqueos y la guerra contra los grupos vecinos. Un observador alemán hablaba en 1548 de los aldeanos arahuacos del Gran Chaco paraguayo como siervos de los forrajeadores guaicurú «tal y como los rústicos, en Alemania, lo son con respecto a sus señores». La implicación era que muy poco separaba a un guerrero guaicurú de un barón feudal suabo, que probablemente hablaba francés en la intimidad, se daba banquetes habituales de caza y vivía del trabajo de campesinos germanohablantes pese a no haber tocado un arado en su vida. ¿Hasta qué punto, podemos preguntarnos, los guaicurú, que vivían entre pilas de maíz, mandioca y otros productos agrícolas entregados como tributo, así como entre esclavos saqueados en ataques a sociedades lejanas, dejaban de ser

sencillamente cazadores-recolectores (sobre todo teniendo en cuenta que también cazaban y recolectaban otros seres humanos)?

Ciertamente, las aldeas cercanas conquistadas enviaban parte de la cosecha como tributo, pero también enviaban sirvientes, y los ataques sobre aldeas tendían a concentrarse en esclavizar mujeres que servían como concubinas, madronas y empleadas domésticas, lo que permitía a las princesas guaicurú (cuyos cuerpos solían estar cubiertos de intrincados tatuajes y diseños en espiral pintados a diario por sus empleadas domésticas) dedicar sus días al ocio. Los primeros comentaristas españoles subrayaban siempre que los guaicurú trataban a sus esclavos con cuidado e incluso ternura, casi igual que como trataban a sus mascotas, guacamayos y perros, [41] pero ¿qué estaba ocurriendo realmente allí? Si la esclavitud es el robo de mano de obra en la que otras sociedades invierten durante la crianza de sus niños, y el principal propósito al que servían los esclavos era cuidar de niños, o cuidar y servir a una clase ociosa, en ese caso, paradójicamente, el principal objetivo de tomar esclavos para una sociedad secuestradora parece haber sido aumentar su capacidad interna de cuidadores. Lo que en definitiva se estaba produciendo aquí, dentro de la sociedad guaicurú, era ciertos tipos de persona: nobles, princesas, guerreros, comunes, sirvientes, etcétera. [42]

Lo que conviene subrayar aquí —dado que será muy importante a medida que nuestra historia se desenvuelva— es la profunda ambivalencia, o quizá deberíamos decir doble rasero, de esas relaciones de cuidado. Las sociedades amerindias solían referirse a sí mismas con algún término que podría traducirse aproximadamente como «seres humanos» (la mayoría de los nombres por los que los europeos se referían a ellas solían ser términos peyorativos que les dedicaban sus vecinos: *esquimal*, por ejemplo, significa «gente que no cuece el pescado», e *iroqués* deriva del término algonquino que significa «asesinos malvados»). Casi todas estas sociedades se enorgullecían de su capacidad para adoptar niños o cautivos —incluso entre

quienes consideraban los más ignorantes de sus vecinos— y, mediante cuidados y educación, convertirlos en lo que ellas consideraban seres humanos adecuados. Los esclavos, pues, eran una anomalía: gente ni asesinada ni adoptada, sino que habitaba algún punto medio; abrupta y violentamente suspendidos en el punto medio de un proceso que normalmente llevaba de presa a mascota de la familia. Como tal, el esclavo cautivo se ve atrapado en el rol de cuidar de otros, una no persona cuyo trabajo está en gran parte dirigido a permitir a los demás convertirse en personas, guerreros, princesas, seres humanos de un tipo especial y valioso.

Como muestran estos ejemplos, si queremos comprender los orígenes de la dominación violenta en las sociedades humanas, es aquí precisamente donde debemos mirar. Los meros actos de violencia son transitorios; los actos de violencia convertidos en relaciones de cuidados tienen tendencia a perdurar. Ahora que ya tenemos una idea más clara de lo que implicaba realmente la esclavitud amerindia, regresemos a la costa del Pacífico de Norteamérica e intentemos comprender parte de las condiciones específicas que hicieron que la esclavitud en propiedad fuera tan prevalente en la Costa Noroeste y tan infrecuente en California. Comenzaremos por una historia oral, una muy antigua.

DONDE PONEMOS EN PERSPECTIVA «LA HISTORIA DE LOS WOGIE», UNA FÁBULA INDÍGENA ACERCA DE LOS PELIGROS DE INTENTAR ENRIQUECERSE RÁPIDAMENTE A COSTA DE LA ESCLAVITUD AJENA (Y NOS PERMITIMOS UN APARTE A COSTA DE «ARMAS, GÉRMENES Y ACERO»)

La historia que estamos a punto de contar la mencionó por primera vez el geógrafo A. W. Chase en 1873. Chase aseguraba que se la había referido gente de la Nación Chetco de Oregón. Tiene que ver con los orígenes de la

palabra *wogie* (pronunciada «uágueh»), que en gran parte de la región costera era un término indígena para referirse a los colonos blancos. La historia no tuvo eco en la comunidad académica; fue repetida un par de veces durante los siguientes cincuenta años, aproximadamente, pero eso fue todo. No obstante, esta tan a menudo ignorada historia contiene preciosas gemas de información, sobre todo en lo que respecta a las actitudes de los indígenas hacia la esclavitud, precisamente en la interfaz entre California y la Costa Noroeste que hemos estado explorando.

Hoy en día apenas existe un puñado de chetco. Antaño dominadores de la costa meridional de Oregón, fueron casi totalmente exterminados por masacres genocidas llevadas a cabo por colonos invasores a mediados del siglo XIX. Hacia 1870, un pequeño grupo de supervivientes residía en la reserva Siletz, hoy en día en el condado de Lincoln. Esto es lo que sus ancestros contaron a Chase acerca de sus orígenes y de dónde procedían:

> Cuentan los chetco que hace muchas estaciones, sus ancestros llegaron en canoas, procedentes del lejano norte, y desembarcaron en la boca del río. Hallaron allí dos tribus: una era una raza de guerreros, que se parecía a ellos; a estos pronto los conquistaron y exterminaron. Los otros eran un diminuto pueblo de temperamento extraordinariamente amable y piel blanca. Estos se llamaban (o los recién llegados los llamaron) «wogie». Eran hábiles fabricando cestas, ropa y canoas, y conocían muchos métodos para cazar y pescar desconocidos para los invasores. Los wogie, que se negaban a luchar, fueron esclavizados, y se los hizo trabajar cazando, construyendo refugios y artículos para uso de la raza más guerrera, que se volvió perezosa y gorda. Una noche, sin embargo, tras un gran banquete, los wogie cogieron sus cosas y se fueron, y nunca más los volvieron a ver. Cuando los primeros hombres blancos aparecieron, los chetco supusieron que eran los wogie que regresaban. Sin embargo, pronto se apercibieron de su error, pero mantuvieron entre ellos el nombre para referirse a los blancos, que son llamados «wogie» ahora por todas las tribus costeras de la zona. [43]

Puede parecer una historia modesta, pero tiene mucho de interés. Que los supervivientes de un grupo forrajeador de la costa de Oregón narren la colonización euroamericana como un acto de venganza histórica no resulta sorprendente. [44] Tampoco hay en la historia nada imposible acerca de una sociedad indígena esclavista que emigra al sur, en una época remota,

adentrándose en nuevos territorios y subyugando o masacrando a la población autóctona.[45]

De un modo similar al de los guaicurú, los captores parecen haberse esforzado en subyugar a un pueblo con habilidades de las que ellos carecían. Lo que los protochetco adquirían no era solo fuerza bruta (mano de obra wogie) o cuidado, sino el *savoir-faire* acumulado de un pueblo forrajeador-pescador no muy diferente a ellos, y, al menos según la historia, en muchos aspectos más capaz.

Otro rasgo intrigante de esta historia es su escenario. Los chetco vivían en la zona intermedia entre dos grandes regiones culturales, precisamente donde uno imaginaría que la institución de la esclavitud sería más explícitamente refutada y combatida. Y, en efecto, la historia posee un sabor ético muy definido, como si se tratase de una advertencia contra cualquiera que tenga intención de esclavizar a otros o adquirir riquezas y tiempo libre mediante el saqueo. Tras subyugar a sus víctimas a la esclavitud, y volverse «perezosos y gordos» en el proceso, fue la reciente pereza de los chetco lo que les impidió perseguir a los wogie que huían. Los wogie salen con bien de todo el asunto gracias a su pacifismo, su laboriosidad, sus habilidades artesanas y su capacidad de innovación; en efecto, consiguen regresar de un modo letal —al menos en espíritu— como colonos euroamericanos equipados con «armas, gérmenes y acero».[46]

Teniendo esto en cuenta, la historia de los wogie apunta a ciertas posibilidades bastante interesantes. Por encima de todo señala que el rechazo a la esclavitud en los grupos de la región comprendida entre California y la Costa Noroeste poseía fuertes dimensiones éticas y políticas. Y, en efecto, en cuanto uno comienza a mirar, no es difícil hallar más pruebas de esto. Los yurok, por ejemplo, tenían un número limitado de esclavos, sobre todo peones por deuda o cautivos cuyos parientes aún no habían pagado el rescate. Pero sus leyendas dan fe de una profunda desaprobación al respecto. Por poner solo un ejemplo, un heroico

protagonista obtiene fama cuando derrota a un aventurero marítimo llamado Le'mekwelolmei, que saqueaba y esclavizaba a viajeros. Tras derrotarlo en combate, nuestro héroe rechaza su oferta de unir fuerzas:

> —No, no quiero ser como tú, atrayendo barcas a la orilla, haciéndote con ellas y su cargamento y esclavizando a la gente. En tanto vivas no volverás a ser un tirano, sino que serás como los demás.
>
> —Así lo haré —dijo Le'mekwelolmei.
>
> —Si vuelves a las andadas, te mataré. Tal vez debería tomarte como mi esclavo ahora mismo, pero no lo haré. Quédate en tu casa, limítate a lo que es tuyo y deja en paz a la gente —dijo, y a los esclavos que casi llenaban la orilla del río, les dijo—: Id a vuestros hogares. Sois libres.
>
> La gente que había sido esclavizada lo rodeó llorando agradecida, ofreciéndose a arrastrar su barca nuevamente al agua.
>
> —No, yo mismo la arrastraré —dijo, y entonces con una sola mano la llevó hasta el río.
>
> Y la gente liberada se dispersó, algunos río abajo y otros río arriba, cada uno hacia su casa. [47]

El saqueo marítimo al estilo Costa Noroeste no era muy popular, por decirlo suavemente.

Aun así, uno debe preguntarse: ¿no habrá una explicación más directa para la prevalencia de la esclavitud en la Costa Noroeste y su ausencia más al sur? Es fácil expresar desaprobación moral por una actividad cuando no hay muchos incentivos económicos para practicarla, en cualquier caso. Un determinista ecológico sostendría necesariamente esto, y hay, en realidad, todo un corpus de literatura que lo afirma con respecto a la costa del Pacífico... y es casi la única literatura que se enfrenta a la pregunta de por qué distintas sociedades costeras eran tan diferentes. Se trata de una rama de la ecología conductista denominada «teoría del forrajeo óptimo». Sus partidarios hacen algunas afirmaciones interesantes. Antes de proceder, pues, veámoslas con detenimiento.

DONDE NOS PREGUNTAMOS: ¿QUÉ PREFERIRÍAS, PESCAR O RECOGER BELLOTAS?

La teoría del forrajeo óptimo es un estilo de modelo predictivo que se origina en el estudio de especies no humanas como estorninos, abejas melíferas o peces. Cuando se aplica a seres humanos, enmarca la conducta en términos de racionalidad económica, como por ejemplo «los forrajeadores diseñarán sus estrategias de caza y recolección con la intención de obtener el máximo beneficio en calorías a cambio del mínimo trabajo posible». Esto es lo que los conductistas llaman «cálculo coste-beneficio». En primer lugar, se examina cómo deberían actuar los forrajeadores si intentan ser lo más eficientes posible. Después uno examina cómo actúan en realidad. Si no se corresponde con la estrategia óptima de forrajeo, es que ha de estar sucediendo alguna otra cosa.

Desde este punto de vista, la conducta de los indígenas californianos distaba de ser la óptima. Se basaban sobre todo en la recolección de bellotas y piñones como alimentos básicos. En una región tan rica como California, no hay razones de peso para ello. Bellotas y piñones ofrecen diminutas cantidades de alimento, y exigen una gran cantidad de trabajo para su procesado. Para ser comestibles, la mayor parte de ellas exige el laborioso proceso de desamargado y molido, a fin de eliminar las toxinas y liberar los nutrientes. Las cantidades de bayas pueden variar entre estaciones, en un arriesgado patrón de auge y depresión. Al mismo tiempo se halla pescado en abundancia desde la costa del Pacífico y tierra adentro hasta por lo menos la confluencia de los ríos Sacramento y San Joaquín. El pescado es más nutritivo y más fiable que las nueces. Pese a ello, el salmón y otros alimentos acuáticos solían ser por lo general la segunda opción frente a las bayas en la dieta californiana, y así parece haber sido desde mucho antes de la llegada de los europeos. [48]

En términos de teoría del forrajeo óptimo, pues, la conducta de los californianos sencillamente no tiene sentido. Se puede criar y obtener salmón en grandes cantidades con carácter anual, y proporciona grasa y aceite, además de proteínas. En términos de cálculos coste-beneficio, los

pueblos de la Costa Noroeste son eminentemente más sensatos que los californianos, y lo han sido durante cientos o incluso miles de años.[49] Ciertamente tenían poca elección, dado que la recolección de bayas nunca fue una opción seria en la Costa Noroeste (las principales especies de sus bosques son coníferas). También es cierto que los pueblos de la Costa Noroeste disfrutaban de una gama más variada de pescado que los californianos, incluido el eulacon (pez vela, explotado intensivamente por su aceite), que era a la vez un alimento esencial y un ingrediente clave de los banquetes grasos en los que los nobles volcaban grandes cantidades de esta sustancia en el fuego, y ocasionalmente entre sí. Pero los californianos sí tenían esa elección.

California, pues, constituye un rompecabezas ecológico. La mayoría de sus habitantes indígenas parecen haberse enorgullecido de su trabajo duro, su sentido común y pragmatismo, y su prudencia en los asuntos monetarios —muy a diferencia de la imagen propia excesiva y salvaje de los jefes de la Costa Noroeste, quienes se jactaban de que «nada les importaba»— pero, al parecer, eran los californianos los que basaban toda su economía regional en elecciones aparentemente irracionales. ¿Por qué escogieron intensificar el uso de las bellotas de roble y de los piñones habiendo tan ricas reservas de pescado?

Los deterministas ecológicos intentan a veces resolver el rompecabezas apelando a la seguridad alimentaria. Puede que se viera a forajidos como Le'mekwelolmei como villanos, al menos en algunos lugares, pero los forajidos, sostienen, siempre existirán. Y ¿qué es más atractivo, para ladrones y saqueadores, que montones de alimentos ya procesados y listos para su consumo? Sin embargo, el pescado muerto, por razones que deberían ser obvias para todos, no puede dejarse por ahí. Ha de ingerirse de inmediato o limpiarse, filetearse y ahumarse para evitar infestaciones. En la Costa Noroeste estas tareas se cumplían a rajatabla en primavera y en verano, porque eran críticas para la supervivencia física del grupo, así como

para su supervivencia social en las hazañas competitivas de los banquetes de la temporada invernal. [50]

En la jerga técnica de la ecología conductista, los pescados son «anticipados». Uno tiene que hacer la mayor parte del trabajo de preparación de inmediato. En consecuencia, se podría sostener que la decisión de apoyarse sobre todo en el pescado —aunque indudablemente sensata en términos puramente nutricionales— equivale también a ponerse uno mismo el nudo corredizo en torno al cuello. Implicaba invertir en la creación de un excedente acumulable de alimentos procesados y empaquetados (no solo carne conservada, sino también grasa y aceites), lo que también implicaba la creación de una tentación irresistible para los saqueadores. [51] Las bellotas y bayas, por otra parte, no presentaban ni tales riesgos ni tales tentaciones. Están «demoradas». Recogerlas era un asunto sencillo y relativamente entretenido, [52] y, de modo crucial, no había necesidad de procesamiento ni de almacenamiento. En lugar de ello, la mayor parte del trabajo duro se concentraba justo antes de su consumo: desamargarlas y molerlas para hacer papillas, pasteles y galletas. Esto es literalmente lo opuesto al pescado ahumado, que no es necesario cocinar, si uno no lo desea.

De modo que no tenía mucho sentido saquear un almacén de bellotas crudas. En consecuencia, no había un incentivo real para desarrollar modos organizados de defensa de estos almacenes contra potenciales saqueadores. Podemos comenzar a ver la lógica en todo esto. La pesca del salmón y la recogida de la bellota tienen características prácticas muy diferentes, lo cual, a largo plazo, podría ser responsable de producir sociedades muy diferentes: una, guerrera y con propensión al saqueo (y una vez que se ha comenzado por los alimentos, empezar a saquear prisioneros tampoco queda muy lejos); la otra, esencialmente pacífica. [53] Las sociedades de la Costa Noroeste, pues, eran guerreras debido a que, sencillamente, no tenían la opción de apoyarse en una dieta básica a prueba de guerras.

Se trata, ciertamente, de una teoría elegante, bastante inteligente y satisfactoria por derecho propio.[54] El problema es que no parece encajar con la realidad histórica. La primera y más obvia dificultad que plantea es que el saqueo de pescado ahumado, o de alimentos de cualquier tipo, jamás fue un objetivo importante en el saqueo intergrupal de la Costa Noroeste. Por decirlo sin mucho tacto, hay un límite a la cantidad de pescado ahumado que cabe en una canoa de guerra. Y transportar productos en grandes cantidades tierra adentro era incluso más difícil: al no existir en esta parte del continente americano animales de carga, todo debían transportarlo seres humanos, y en un viaje largo un esclavo va a comer tanto como puede transportar. El principal objetivo de los saqueos fue siempre capturar personas, nunca alimentos.[55] Pero esta era también una de las regiones más densamente pobladas de Norteamérica. ¿De dónde, pues, procedía esta ansia de esclavos? Este es, de hecho, el tipo de preguntas que los enfoques de la teoría del forrajeo óptimo y de elección racional parecen totalmente incapaces de responder.

En realidad, las causas últimas de la esclavitud no estaban en las condiciones ambientales o demográficas, sino en los conceptos mismos de correcto ordenamiento de la sociedad de la Costa Noroeste; y estos, a su vez, eran consecuencia de las disputas políticas entre diferentes sectores de la población, que, como en todas partes, poseían perspectivas un tanto diferentes sobre lo que constituía una sociedad correcta. La sencilla verdad es que no había escasez de mano de obra en las casas de la Costa Noroeste. Pero una buena proporción de esas manos pertenecía a aristócratas con títulos nobiliarios, que consideraban que debían estar exentos del trabajo manual. Podían cazar manatíes u orcas, pero les resultaba inconcebible que los vieran limpiando pescado o construyendo presas. Narraciones de primera mano muestran cómo esto se convertía en un problema en primavera y verano, cuando los únicos límites a la cantidad de pescado recogido eran las manos disponibles para procesar y conservar la captura.

Las normas de decoro impedían a los nobles ponerse a trabajar, mientras que los comunes de extracción más baja (los transitorios permanentes, como los denominó un etnógrafo)[56] se pasaban de inmediato a una casa rival si se los presionaba demasiado o se los llamaba muy a menudo.

Dicho de otra manera, probablemente los aristócratas creían que los comunes debían trabajar como esclavos para ellos, pero los comunes pensaban de otra manera. Muchos de ellos eran felices dedicando mucho tiempo al arte, pero consideraban las partidas de pesca un asunto totalmente diferente. En efecto, la relación entre los nobles acumuladores de títulos y sus dependientes parece haber sido una de constante negociación. A veces no quedaba del todo claro quién servía a quién:

> La alta posición era un derecho por nacimiento, pero un noble no podía dormirse en sus laureles. Tenía que mantenerse a la altura de su nombre mediante generosos banquetes, *potlatch* y, en general, siendo generoso. En caso contrario, corría el riesgo no solo de perder imagen, sino, en casos extremos, incluso de perder su posición y aun su vida. Swadesh cuenta la historia de un despótico jefe [nutca] que fue asesinado por robar a sus comunes al exigirles toda su captura de salmón, en lugar del diezmo o tributo habitual. Su sucesor se superó en cuanto a generosidad cuando dijo, tras cazar una ballena: «Cortadla y llevaos cada uno un trozo; dejadme tan solo la pequeña aleta dorsal».[57]

La consecuencia, desde el punto de vista de los nobles, era una perenne escasez, no tanto de mano de obra en sí, como de mano de obra controlable en momentos claves del año. Este era el problema hacia el que se enfocaba la esclavitud. Y las causas inmediatas eran tales que hacían de la recogida de personas de clanes cercanos una actividad no menos esencial para la economía aborigen de la Costa Noroeste que la construcción de presas, los cultivos de almejas o la creación de terrazas de cultivo.[58]

Debemos concluir que la ecología no explica la presencia de la esclavitud en la Costa Noroeste. La explica la libertad. Los aristócratas con títulos nobiliarios, empatados entre sí en su rivalidad, sencillamente carecían de los medios para obligar a sus súbditos a apoyar sus inacabables juegos de magnificencia. Se veían obligados a buscar fuera.

¿Qué pasa, pues, con California?

Retomando allí donde lo dejamos con el «cuento de los wogie», un lugar lógico en el que comenzar a buscar es precisamente la zona fronteriza entre estas dos áreas culturales. Como veremos, los yurok y otras sociedades de «forrajeadores protestantes» del norte de California eran, incluso para los estándares californianos, bastante inusuales, y nos corresponde a nosotros comprender por qué.

DONDE RECURRIMOS AL CULTIVO DE LA DIFERENCIA EN LA ZONA DE DISPERSIÓN CALIFORNIANA

Alfred Kroeber, pionero del estudio etnográfico de la población indígena californiana, describió su sección noroeste como una zona de dispersión, un área de inusual diversidad que comunicaba las dos principales áreas culturales del litoral del Pacífico. Aquí, la distribución de grupos étnicos y lingüísticos —yurok, karuk, hupa, tolowa y hasta una docena más de sociedades incluso menores— se comprimía como el fuelle de un acordeón. Algunas de estas micronaciones hablaban lenguas de la familia atabascana; otras, en sus disposiciones domésticas y su arquitectura, conservaban rastros de aristocracia que apuntaban directamente a sus orígenes en algún lugar de la Costa Noroeste. Aun así, y con muy pocas excepciones, ninguna practicaba la esclavitud en propiedad. [59]

Para comprender este contraste, deberíamos señalar que, en cualquier enclave auténtico de la Costa Noroeste, los esclavos hereditarios habrían constituido hasta una cuarta parte de la población. Las cifras son sorprendentes: rivalizan con el equilibrio demográfico del Sur colonial durante el auge del cultivo de algodón y son similares a los cálculos de posesión de esclavos de la Atenas clásica. [60] De ser así, estas eran sociedades esclavistas de pleno, en las que la mano de obra no libre apuntalaba la economía doméstica y mantenía la prosperidad de nobles y

comunes por igual. Si asumimos que muchos grupos descendieron hacia el sur desde la Costa Noroeste, como sugieren pruebas lingüísticas y de otros tipos, y que al menos parte de este movimiento tuvo lugar después del 1800 a. C., cuando la esclavitud como institución se encontraba en su apogeo, la pregunta es la siguiente: ¿cuándo y cómo perdieron los forrajeadores de la zona de dispersión el hábito de tener esclavos?

El cuándo de esta pregunta es, en realidad, asunto de investigaciones futuras. El cómo resulta más accesible. En muchas de estas sociedades se pueden observar costumbres que parecen explícitamente diseñadas para evitar el peligro de que el estatus de cautivo se vuelva permanente. Veamos, por ejemplo, la exigencia de los yurok a los vencedores de batallas de que paguen compensaciones por cada vida segada, al mismo precio que uno pagaría de ser culpable de asesinato. Parece un modo muy efectivo de lograr que los saqueos intergrupales sean fiscalmente ruinosos y moralmente, una bancarrota. En términos monetarios, la ventaja militar sería una carga para el bando ganador. En palabras de Kroeber, «el *vae victis* de la civilización podría haber sido sustituido entre los yurok, en un sentido monetario, al menos, por la cita "¡Aflíjanse los vencedores!"». [61]

La fábula/advertencia de los chetco acerca de los wogie ofrece más indicadores. Sugiere que las poblaciones directamente adyacentes a la zona de dispersión californiana eran conscientes de sus vecinos septentrionales y los veían como guerreros dispuestos a una vida de lujos basada en explotar la mano de obra de aquellos a quienes subyugaban. Implica que reconocían esta explotación como una posibilidad en sus propias sociedades, pero la rechazaban, dado que tener esclavos atentaría contra importantes valores sociales (se volverían «perezosos y gordos»). Si miramos hacia el sur, hacia la zona de dispersión californiana, hallamos pruebas de que, en muchas áreas claves de la vida social, los forrajeadores de esta región estaban construyendo sus comunidades, de un modo muy esquizogénico, como una

especie de imagen especular, una inversión consciente de las de la Costa Noroeste. Conviene dar algunos ejemplos.

Las pistas surgen de los detalles más sencillos y más aparentemente pragmáticos. Citemos solamente uno o dos. Ningún miembro libre de una casa de la Costa Noroeste sería visto jamás cortando leña o transportándola. [62] Hacerlo minaría su propio estatus y lo equipararía a un esclavo. Los jefes californianos, en cambio, parecen haber elevado esas mismas actividades a solemne deber cívico, incorporándolas al núcleo mismo de los rituales de las cabañas de sudación. Como Goldschmidt observó:

> Se animaba a todos los hombres, y especialmente a los jóvenes, a recoger leña para su uso en las cabañas de sudación. Esto no era explotación de mano de obra infantil, sino un importante acto religioso, cargado de significados. Se traía madera especial de las cordilleras montañosas; se empleaba para un importante ritual de purificación. La recogida misma era un acto religioso, pues constituía un modo de acumular suerte. Se tenía que realizar con la actitud psicológica adecuada, de la que los principales elementos eran un gesto estoico, y pensar constantemente en la adquisición de riquezas. La tarea se convertía más en una finalidad moral que en un medio de lograr un fin, con implicaciones tanto religiosas como económicas. [63]

De igual modo, el ritual de sudación que seguía —al purgar el cuerpo del varón californiano de exceso de fluidos— es una inversión del exceso de consumo de grasa que otorgaba estatus en la Costa Noroeste. Para incrementar este estatus e impresionar a sus ancestros, el noble de la Costa Noroeste arrojaba aceite de pez vela al fuego en los torneos de *potlatch*; el jefe californiano, en cambio, quemaba calorías en el encierro de su cabaña de sudación.

Los nativos californianos parecen haber sido muy conscientes de los valores que rechazaban. Incluso los institucionalizaron en la figura del payaso, [64] cuyas cucamonas de gandul, glotón y megalómano, a la vez que ofrecían una plataforma para quejarse de problemas y descontentos locales, parecían parodiar los valores más elevados de una civilización cercana. Más inversiones se dan en los dominios de la vida estética y espiritual. Las tradiciones artísticas de la Costa Noroeste giran en torno al espectáculo y el

engaño: el teatral engaño de las máscaras que parpadean, de figuras que atraen la mirada hacia direcciones totalmente opuestas. La palabra aborigen para *ritual* se traduce, en la mayoría de las lenguas de la Costa Noroeste, como *fraude* o *ilusión*.[65] La espiritualidad californiana proporciona una antítesis casi perfecta. Lo que importaba era el cultivo del propio ser a través de la disciplina, el entrenamiento sincero y el trabajo duro. El arte californiano evita totalmente el uso de máscaras.

Más aún: las canciones y poesía californianas muestran que el entrenamiento y el trabajo disciplinados eran modos de conectar con lo que había de auténtico en la vida. Así, si bien los grupos de la Costa Noroeste no se oponían a adoptar europeos en lujosas ceremonias de bautizo, los aspirantes a californianos —como Robert Frank, adoptado por los yurok a finales del siglo XIX— se iban a ver, con toda probabilidad, transportando leña de las montañas, llorando a cada paso, mientras se ganaban su lugar entre la verdadera gente.[66]

Si aceptamos que lo que llamamos sociedad hace referencia a la creación mutua de seres humanos, y que valor hace referencia a los aspectos más conscientes de ese proceso, es realmente difícil ver la Costa Noroeste y California como cualquier otra cosa que no sean polos opuestos. En ambas regiones la gente se dedicaba a extravagantes excesos de trabajo, pero las formas y funciones de ese trabajo no podían diferir más. En la Costa Noroeste, la exuberante multiplicación de muebles, emblemas, postes, máscaras, mantos y cajas era coherente con la extravagancia y teatralidad del *potlatch*. El propósito final de todo este trabajo y creatividad ritual, no obstante, era fijar nombres y títulos a los aristócratas contendientes: crear tipos específicos de personas. La consecuencia, entre otras cosas, es que las tradiciones artísticas de la Costa Noroeste aún se encuentran entre las más deslumbrantes que el mundo haya visto, inmediatamente reconocibles por su fuerte acento en el tema de la exterioridad: un mundo de máscaras, ilusiones y fachadas.[67]

En la zona de dispersión californiana, las sociedades eran igualmente extravagantes, a su manera. Pero si «potlatcheaban» algo era el trabajo mismo. Como escribió una vez un etnógrafo acerca de otros vecinos de los yurok, los atsugewi: «El individuo ideal era a la vez rico y trabajador. Se levantaba con la primera claridad de la mañana para comenzar su día de trabajo, sin cesar en su actividad hasta que caía la noche. Levantarse temprano y la capacidad de pasar largo tiempo sin dormir eran grandes virtudes. Era un extraordinario halago decir de alguien que "no sabe cómo dormir"».[68] Los hombres ricos —y debería subrayarse que todas estas sociedades eran decididamente patriarcales— se consideraban los abastecedores de personas dependientes más pobres, gente imprudente y alocados gandules, en virtud de su disciplina y trabajo, y del de sus esposas.

Con su énfasis «protestante» en la interioridad y la introspección, la espiritualidad californiana ofrece un contrapunto perfecto al humo y espejos de los ceremoniales de la Costa Noroeste. Entre los yurok, el trabajo bien hecho se convertía en una manera de conectar con una realidad auténtica, de la que preciados objetos como las conchas de *Dentalium* y las plumas de colibrí, eran meras manifestaciones externas. Un etnógrafo contemporáneo explica:

> A medida que acumula y se purifica, la persona que se entrena se ve a sí misma cada vez más real y, por lo tanto, ve el mundo cada vez más bello: un lugar real en experiencia —en lugar de un mero escenario para una historia—, para el conocimiento intelectual [...]. Por ejemplo, en 1865 el capitán Spott entrenó durante varias semanas mientras ayudaba al curandero a la preparación de la ceremonia del Primer Salmón en la desembocadura del río Klamath [...] «el viejo [curandero] lo envió a por leña para la cabaña de sudación. Durante el camino, lloró a cada paso, pues ahora veía con sus propios ojos cómo se hacía». [...] Las lágrimas, el llanto, son de especial importancia en el entrenamiento ritual yurok, como manifestaciones del anhelo, sinceridad, humildad y apertura personales.[69]

Mediante tales ejercicios uno descubría su verdadera vocación y propósito; y cuando «el propósito de algún otro en su vida es interferir

contigo —dijeron al mismo etnógrafo—, hay que detenerlo, o te convertirás en su esclavo, su “mascota”».

Con sus maneras puritanas y su extraordinario énfasis cultural en el trabajo y el dinero, los yurok pueden parecer una extraña elección para proclamar héroes antiesclavistas (aunque muchos abolicionistas calvinistas no eran muy distintos). Pero, evidentemente, no queremos presentarlos aquí como héroes más de lo que deseamos representar a sus vecinos de la Costa Noroeste como los villanos de la historia. Los presentamos como un modo de ilustrar de qué manera el proceso por el que las culturas se definen a sí mismas en contraposición a otras es siempre, en su raíz, político, pues implica argumentaciones conscientes acerca de la mejor manera de vivir. De un modo muy revelador, las discusiones parecen haber sido más intensas precisamente en esta zona fronteriza entre áreas culturales antropológicas.

Como ya hemos mencionado, los yurok y sus inmediatos vecinos eran un tanto inusuales incluso para los estándares californianos. Aun así, son inusuales de modos contradictorios. Por una parte, sí tenían esclavos, si bien pocos. Casi todos los pueblos de California central y meridional —los maidu, wintu, pomo, etcétera— rechazaban de plano la institución. [70] Parecen haber existido al menos dos razones para esto. En primer lugar, en casi todas partes excepto el noroeste, el dinero y riquezas de todo aquel que muriese, hombre o mujer, era incinerado ritualmente, y consecuentemente esta institución servía de eficaz mecanismo nivelador. [71] El área yurok-karuk-harupa era uno de los pocos lugares en los que el *Dentalium* se podía heredar. Combinemos esto con el hecho de que aquí las peleas llevaban a la guerra con más frecuencia que en ningún otro lugar, y tendremos una versión en miniatura, encogida, del sistema de rangos de la Costa Noroeste; en este caso, una división tripartita entre familias ricas, yurok comunes y pobres. [72]

Los cautivos no eran esclavos; todas las fuentes insisten en que eran redimidos rápidamente y en que todos los asesinos debían pagar compensaciones; todo esto exigía dinero. Esto significaba que los hombres ricos que a menudo instigaban las guerras podían beneficiarse magníficamente del asunto si prestaban a quienes eran incapaces de devolver, y estos últimos quedaban reducidos a peonaje por deudas o se retiraban a vivir ignominiosamente en aisladas cabañas en los bosques. [73] Es fácil ver el intenso énfasis en obtener dinero, el resultante puritanismo y la fuerte oposición moral al saqueo de esclavos como resultados de tensiones creadas por vivir en esta inestable y caótica zona intermedia entre las dos regiones. En todos los demás lugares de California existían jefes formales y, aunque no disponían de poder efectivo para obligar, solían solucionar conflictos recaudando fondos para compensación colectiva, y el centro de la vida cultural estaba menos en la acumulación de propiedad que en la organización anual de ritos de renovación mundial.

En este punto alguien puede decir que se ha cerrado un ciclo completo. El propósito declarado del *potlatch* y de las espectaculares competiciones por riquezas y títulos hereditarios de la Costa Noroeste era, en último término, obtener preciados papeles en los grandes bailes de máscaras del solsticio de invierno que, a su vez, debían revitalizar las fuerzas de la naturaleza. También a los jefes de California les preocupaban los bailes de máscaras del invierno —al ser californianos, no empleaban máscaras de modo literal, pero, como en las ceremonias de solsticio de invierno kwakiutl, los dioses bajaban a la tierra y se encarnaban en danzarines disfrazados—, pensados para regenerar el mundo y salvarlo de la inminente destrucción. La diferencia, por supuesto, era que, en ausencia de una mano de obra servil o de ningún sistema de títulos hereditarios, los jefes californianos de los pomo o maidu debían organizar esos rituales de un modo totalmente diferente.

Algunas conclusiones

Los deterministas ambientales tienen la lamentable tendencia a tratar a los seres humanos como poco más que autómatas, reduciéndolo todo a la fantasía de cálculo de algún economista. Para ser justos, no niegan que los seres humanos son criaturas listas e imaginativas; sencillamente parecen concluir que, a largo plazo, esto no tiene ningún efecto. Aquellos que no siguen la senda óptima de uso de recursos parecen destinados a la pila de cenizas de la historia. Los antropólogos que objetan a este tipo de determinismo suelen apelar a la cultura, pero al final esto no llega mucho más lejos de insistir en que la explicación es imposible: los ingleses actúan como lo hacen porque son ingleses; los yurok actúan como lo hacen porque son yurok; por qué son ingleses o yurok no es algo que nos incumba explicar. Los humanos —desde esta otra perspectiva, que resulta tan extrema como la otra, a su manera— son, en el mejor de los casos, una arbitraria constelación de elementos culturales, quizá ensamblados de acuerdo con algún espíritu, código o *ethos* prevalente, y qué sociedad acaba con qué *ethos* es algo que se trata como más allá de toda explicación, como poco más que una tirada de dados.

Poner las cosas en términos tan crudos no implica que ninguna de ambas posiciones carezca de verdad. La intersección entre entorno y tecnología sí que tiene un efecto, y a menudo constituye una gran diferencia; y hasta cierto punto, la diferencia cultural es realmente una tirada arbitraria de dados: no hay explicación con respecto a por qué la china es una lengua tonal y la finesa, una lengua aglutinante; es tan solo la manera en la que se dieron las cosas. Aun así, si uno trata la arbitrariedad de la diferencia lingüística como base de toda teoría social —que es, básicamente, lo que hizo el estructuralismo, y lo que continúa haciendo el posestructuralismo— el resultado es tan mecánicamente determinista como la más extrema forma de determinismo ambiental. «La lengua nos habla.» Estamos condenados a

poner en práctica perpetuamente patrones de conducta no creados por nosotros (en realidad, no creados por nadie) hasta que algún movimiento sísmico en el equivalente cultural de las placas tectónicas nos haga aterrizar de algún modo en una nueva disposición igualmente inexplicable.

Dicho de otro modo, ambos enfoques presumen que ya estamos *de facto* atrapados. Esta es la razón por la que hacemos tanto énfasis en la idea de autodeterminación. Así como es razonable pensar que los cazadores de mamuts del Pleistoceno, que cambiaban de formas de organización social con cada estación, tienen que haber desarrollado cierto grado de autoconciencia política —haber reflexionado sobre los méritos relativos de las diferentes maneras de vivir en grupo—, de igual modo las intrincadas redes de diferencia cultural que caracterizaron las sociedades humanas tras el final de la última Edad de Hielo tienen que haber implicado cierto grado de introspección política. De nuevo, nuestra intención es sencillamente tratar a quienes crearon esas formas culturales como adultos inteligentes, capaces de reflexionar sobre los mundos sociales que estaban bien construyendo, bien rechazando.

Evidentemente, este enfoque, como cualquier otro, puede llevarse a extremos ridículos. Regresando momentáneamente a *La ética protestante* de Weber, es popular en ciertos círculos asegurar que «las naciones toman decisiones»; que unas han decidido catolicismo y otras, protestantismo, y que esta es la principal razón por la que tanta gente en Estados Unidos o Alemania es rica, y tanta gente en Brasil o Italia es pobre. Esto tiene el mismo sentido que sostener que, dado que todo el mundo es libre de tomar sus propias decisiones, el hecho de que algunas personas acaben siendo consultores financieros y otros, guardias de seguridad, es responsabilidad totalmente suya (en efecto, es generalmente el mismo tipo de gente la que hace ambas afirmaciones). Quizá Marx lo explicó mejor: hacemos nuestra propia historia, pero no bajo condiciones de nuestra propia elección.

En realidad, una de las razones por las que los teóricos sociales siempre debatirán este tema es que no podemos saber realmente qué diferencia supone la agencia humana, el término actualmente preferido para lo que solía llamarse «libre albedrío». Por definición, los acontecimientos históricos solo suceden una vez, y no hay manera real de saber de qué otro modo podrían haber sido (¿podría España no haber conquistado nunca México?, ¿se podría haber inventado el motor de vapor en el Egipto ptolemaico, llevando a una Revolución Industrial en la antigüedad?) o siquiera para qué sirve preguntarse esto. Parece formar parte de la condición humana que, mientras que no podemos predecir acontecimientos futuros, en cuanto estos acontecimientos suceden, nos parece difícil verlos como cualquier cosa excepto inevitables. No hay manera de saber. De modo que precisamente dónde se desea poner el límite entre libertad y determinismo es, en gran parte, cuestión de gustos.

Dado que este libro trata sobre todo de la libertad, nos parece apropiado colocar el límite un poco más a la izquierda de lo habitual, y explorar la posibilidad de que los seres humanos tengan más peso colectivo sobre su destino de lo que normalmente damos por sentado. En lugar de definir a los habitantes indígenas de la costa del Pacífico de Norteamérica como agricultores «incipientes» o como ejemplos de complejidad «emergente» —lo que, en realidad, es una manera actualizada de decir que «corrían al encuentro de sus cadenas»—, hemos explorado la posibilidad de que hubieran estado procediendo con los ojos (más o menos) abiertos, y hemos hallado muchas pruebas de que así era.

La esclavitud, hemos sostenido, se convirtió en algo común en la Costa Noroeste en gran parte debido a que una aristocracia ambiciosa se vio incapaz de reducir a sus súbditos libres a mano de obra confiable. La violencia subsiguiente parece haberse extendido hasta que aquellos en la que hemos denominado zona de dispersión del norte de California se vieron gradualmente obligados a crear instituciones capaces de aislarlos de ella o,

al menos, de sus peores extremos. Se inició un proceso esquizogénico por el que los pueblos costeros comenzaron a definirse a sí mismos cada vez más por oposición a los otros. Esto no era de ningún modo tan solo un argumento contra la esclavitud; parece haber afectado todo, desde la configuración de las familias, el derecho, los rituales y el arte hasta concepciones de qué significaba ser un ser humano admirable, y este contraste era aún más evidente en sus actitudes hacia el trabajo, el alimento y la riqueza material. [74]

Todo esto jugaba un papel crucial a la hora de dar forma a lo que los extranjeros acababan viendo como la sensibilidad predominante de cada área cultural: la llamativa extravagancia de unos, la austera sencillez de otros. Pero también dio como resultado un abrumador rechazo a la práctica de la esclavitud, y al sistema de clases que esta implicaba, por toda California excepto su rincón noroeste; e incluso allí permaneció estrictamente limitada.

¿Qué nos dice esto acerca del surgimiento de formas similares de dominación en fases tempranas de la historia humana? Nada con certeza, eso está claro. Es difícil saber con seguridad si las sociedades del Mesolítico de las costas del Báltico o de Bretaña que nos recuerdan, superficialmente, las sociedades indígenas de la Costa Noroeste de Canadá se organizaban bajo los mismos principios. Complejidad —como se refleja en la coordinación de mano de obra o los elaborados sistemas de rituales— no significa necesariamente dominación. Pero parece probable que semejantes disposiciones surgieran, en realidad, en distintas partes del mundo, en algunos momentos y lugares, y que cuando lo hicieran, no faltaran resistencias contra ellas. Los procesos regionales de diferenciación cultural, del tipo del que uno comienza a encontrar más pruebas tras el final de la Edad de Hielo, eran con toda seguridad tan políticos como los de eras posteriores, incluidos los tratados en este capítulo.

En segundo lugar, ahora vemos claramente que la dominación comienza en casa. El que estas disposiciones se convirtieran en objeto de debate político no significa que fueran políticos en su origen. Los orígenes de la esclavitud se encuentran en la guerra. Pero allá donde la encontramos, la esclavitud es, al principio, una institución doméstica. Puede que jerarquía y propiedad deriven de nociones de lo sagrado, pero las formas más brutales de explotación tienen origen en las más íntimas de las relaciones sociales: como perversiones de la crianza, el amor y los cuidados. No son orígenes que se hallen en el gobierno. Las sociedades de la Costa Noroeste carecían de nada que pudiera calificarse ni remotamente como gobierno general; lo más parecido que poseían eran los comités de organización de los bailes de máscaras anuales. En lugar de ello, hallamos una infinita sucesión de grandes casas comunales, cada una de ellas con su diminuta corte centrada en una familia poseedora de títulos nobiliarios; los comunes afiliados a ellas y sus esclavos personales. Incluso el sistema de rangos hacía referencia a divisiones dentro de la casa familiar. Parece muy probable que esto fuese también cierto en sociedades no agrícolas.

Por último, todo esto sugiere que, históricamente hablando, jerarquía e igualdad tienden a aparecer juntas, una como complemento de la otra. Los comunes tlingit o haida de la Costa Noroeste eran, *de facto*, iguales, en tanto quedaban igualmente excluidos de los rangos nobiliarios y, por lo tanto, en comparación con los aristócratas —con sus identidades únicas— formaban una especie de masa indiferenciada. En tanto las sociedades californianas rechazaban toda esta disposición, podían describirse como conscientemente igualitarias, pero en un sentido bastante diferente. Por extraño que pueda parecer, esto se ve muy claro en su entusiasta adopción del dinero, y, una vez más, resultan instructivas las comparaciones con sus vecinos del norte. Para las sociedades de la Costa Noroeste, la riqueza, que era sagrada en todos los sentidos del término, consistía por encima de todo en los tesoros hereditarios, cuyo valor residía en el hecho de que eran

únicos y no había nada en el mundo como ellos. La igualdad entre poseedores de títulos era sencillamente inconcebible, y deben de haber pasado interminables horas debatiendo quién superaba a quién en sus rangos. En California, las formas más importantes de riqueza eran monedas cuyo valor residía en el grado en que cada ristra de conchas de *Dentalium* o de plumas de pájaro carpintero eran exactamente iguales, y podían, por lo tanto, contarse; en términos generales, esta riqueza no se heredaba, sino que se destruía a la muerte de su poseedor.

A medida que nuestra historia continúa, hallaremos repetidas veces esta dinámica. Quizá podemos referirnos a ella como desigualdad desde abajo. La dominación surge primero en la escala más íntima, la doméstica. Las políticas igualitarias autoconscientes surgen para evitar que esas relaciones se extiendan más allá de esos pequeños mundos y desborden la esfera pública (que a menudo, en este proceso, se concibe como una esfera exclusiva para hombres adultos). Este es el tipo de dinámicas que culminan en fenómenos como la antigua democracia ateniense. Pero sus raíces probablemente se remonten a mucho más atrás en el tiempo, a mucho antes del advenimiento de las sociedades agrícolas y ganaderas.

6

Los jardines de Adonis
La revolución que nunca sucedió, o cómo los pueblos del Neolítico evitaron la agricultura

Regresemos, pues, a los orígenes de la agricultura.

Los prejuicios platónicos y cómo confunden nuestras ideas sobre los orígenes de la agricultura

«Dime», dice Platón:

> Un jardinero inteligente que tuviese semillas que estimara en mucho y que quisiese ver fructificar, ¿las plantaría juiciosamente en estío en los jardines de Adonis, para tener el gusto de verlas convertidas en preciosas plantas en ocho días? O, más bien, si tal hiciera, ¿podría ser por otro motivo que por pura diversión o con ocasión de una fiesta? Mas con respecto a tales semillas, ¿seguiría indudablemente las reglas de la agricultura, y las sembraría en un terreno conveniente, contentándose con verlas fructificar a los ocho meses de sembradas? [1]

Los jardines de Adonis a los que aquí hace referencia Platón eran una especie de agricultura rápida y festiva que no producía alimentos. Según el filósofo, ofrecían un símil perfecto para todo aquello que era precoz, atractivo y, en definitiva, estéril. Durante la canícula, cuando nada puede

crecer, las mujeres de la antigua Atenas creaban estos pequeños jardines en cestas y macetas. Todas ellas contenían una mezcla de cereales y hierbas de rápido crecimiento. Estos semilleros se subían escaleras arriba hasta las azoteas de las casas particulares, donde se los dejaba marchitar al sol: una representación botánica de la muerte prematura de Adonis, el cazador caído, muerto en la flor de su juventud por un jabalí salvaje. Entonces, lejos de la mirada pública de los hombres y de las autoridades cívicas, comenzaban los ritos de las azoteas. Abiertos a mujeres de todas las clases sociales de Atenas, prostitutas incluidas, eran ritos de lamento, pero también de salvajes borracheras y, no cabe duda, de otras formas de conducta extática.

Los historiadores concuerdan en que las raíces de este culto femenino se encuentran en los ritos de fertilidad babilónicos de Dumuzid/Tammuz, el dios pastor y personificación de la vida vegetal, cuya muerte se lamentaba cada verano. La veneración a Adonis, su encarnación griega, se extendió hacia el oeste con toda probabilidad desde Fenicia, a la estela de la expansión asiria, en el siglo VII a. C. Hoy en día, algunos eruditos ven todo el asunto como una rebelde inversión de los valores patriarcales: una antítesis de las rancias (y patrocinadas por el Estado) Tesmoforias (las festividades de otoño de la diosa griega de la fertilidad, Deméter), celebradas por las esposas atenienses y dedicadas a la seria agricultura de la que dependía la vida de la ciudad. Otros leen la historia de Adonis justamente a la inversa, como un réquiem al drama primitivo de la caza, cuestionada por el advenimiento de la agricultura, pero no olvidada: un eco de la masculinidad perdida. [2]

Todo esto está muy bien, puede usted decir, pero ¿qué tiene que ver con los orígenes de la agricultura? ¿Qué tienen que ver los jardines de Adonis con las primeras muestras de agricultura del Neolítico, unos 8.000 años antes de Platón? Bueno, en cierto sentido, todo. Porque estos debates de eruditos resumen justamente el tipo de problemas que rodean toda investigación moderna acerca de este crucial tema. ¿Tuvo que ver la

agricultura, desde su inicio, con el serio asunto de producir más alimentos para poblaciones en crecimiento? La mayoría de los estudiosos asumen como cuestión de sentido común que esa tuvo que ser la razón principal de su invención. Pero tal vez la agricultura comenzó como un proceso más lúdico, o incluso subversivo, o quizá como efecto colateral de otras preocupaciones, como el deseo de pasar más tiempo en determinados tipos de lugares, en los que cazar y comerciar eran las verdaderas prioridades. ¿Cuál de estas dos ideas encarna en realidad el espíritu de los primeros agricultores? ¿Las solemnes y pragmáticas Tesmoforias, o los lúdicos e indulgentes jardines de Adonis?

No cabe duda de que los pueblos del Neolítico —los primeros agricultores del mundo— pasaron buena parte de su tiempo debatiendo cuestiones similares. Para hacernos una idea de por qué afirmamos esto, veamos el que probablemente sea el yacimiento neolítico más famoso del mundo: Çatalhöyük.

Donde mostramos cómo Çatalhöyük, la ciudad más antigua del mundo, obtuvo una nueva historia

Situada en la planicie de Konya, en Turquía central, Çatalhöyük se pobló por primera vez alrededor del 7400 a. C., y siguió habitada durante unos 1.500 años. Para hacernos una idea, es aproximadamente el mismo tiempo que discurre entre Amalafrida, reina de los vándalos, cuya influencia alcanzó el cénit en 523 d. C., y nosotros. La fama del yacimiento procede en parte de su sorprendente escala. Con trece hectáreas, era más ciudad que aldea, con una población aproximada de unos 5.000 habitantes. Aun así, era una ciudad sin un centro aparente, ni instalaciones comunales, ni siquiera calles: solo una densa aglomeración de casas, una tras otra, todas similares

en tamaño y diseño, todas ellas con acceso a través de la azotea, mediante escalera.

Si la planta general de Çatalhöyük sugiere un *ethos* de temible uniformidad, un laberinto de paredes de barro idénticas, la vida interna de sus edificios apunta exactamente en la dirección opuesta. En realidad, otra razón para la fama del yacimiento es el sentido, claramente macabro, de sus habitantes para la decoración interior. Si alguna vez ve usted el interior de una casa de Çatalhöyük, nunca lo olvidará: salones centrales, de no más de cinco metros de diámetro, con cráneos astados de ganado y de otras criaturas proyectándose hacia dentro desde las paredes, y a veces hacia fuera desde desagües y adornos. Muchas habitaciones tenían también vívidas pinturas y relieves figurativos, y contenían plataformas bajo las cuales se guardaba alguna parte de los muertos de la familia —en una casa estándar, restos de entre seis y sesenta personas— apuntalando a los vivos. No podemos evitar recordar la visión de Maurice Sendak de una casa mágica en la que «las paredes se convirtieron en el mundo entero». [3]

Generaciones de arqueólogos han querido ver en Çatalhöyük un monumento a los orígenes de la agricultura. Ciertamente, es fácil ver por qué. Se encuentra entre los primeros asentamientos que conocemos cuyos habitantes practicaban la agricultura, y que obtenían la parte mayoritaria de su nutrición de cereales domésticos, legumbres, ovejas y cabras. Parece razonable verlos, pues, como los ingenieros de lo que se ha venido llamando, desde V. Gordon Childe —prehistoriador y autor de *Los orígenes de la civilización* (1936) y *¿Qué pasó en la historia?* (1942)—, Revolución Agrícola, y cuando se la comenzó a excavar en la década de 1960, la notable cultura material de Çatalhöyük se interpretó de esa manera. Figurillas de barro de mujeres sedentes, incluido un ejemplo famoso de una flanqueada por felinos, se interpretaron como representaciones de una Diosa Madre que presidía sobre la fertilidad de mujeres y cosechas. Se dio por sentado que los cráneos de bueyes montados en la pared (*bucrania*)

eran los del ganado doméstico, dedicados a la deidad taurina responsable de la protección y reproducción de los rebaños. Ciertos edificios se identificaron como altares. Toda esta vida ritual se suponía referida a la agricultura seria, una representación neolítica más cercana al espíritu de Deméter que al de Adonis. [4]

Sin embargo, excavaciones más recientes demuestran que tal vez corrimos demasiado a la hora de descartar a Adonis. [5] A partir de los años noventa, nuevos métodos de trabajo de campo en Çatalhöyük han ido ofreciendo toda una serie de sorpresas que nos obligan a revisar tanto la historia de la ciudad más antigua del mundo, como el modo en que imaginamos los orígenes de la agricultura en general. La ganadería, por ejemplo, ha resultado no ser doméstica: los impresionantes cráneos pertenecían a fieros uros salvajes. Los altares no eran tales, sino casas en las que la gente se dedicaba a actividades cotidianas como cocinar, comer o producir artesanía, como en cualquier otro lugar, solo que en estos parece concentrarse una mayor densidad de parafernalia ritual. Incluso la Diosa Madre está bajo sospecha. No se trata tanto de que las figurillas femeninas corpulentas dejasen de aparecer repentinamente en las excavaciones, como que las nuevas han empezado a aparecer no en altares ni sobre tronos, sino en vertederos, fuera de las casas, con las cabezas rotas o cortadas, y no parecen haber sido objeto de veneración religiosa alguna. [6]

Hoy en día la mayoría de los arqueólogos consideran profundamente erróneo interpretar las imágenes prehistóricas de mujeres corpulentas como «diosas de la fertilidad». La idea misma de que debían serlo es consecuencia de fantasías victorianas, superadas ya hace mucho tiempo, acerca de matriarcados primitivos. En el siglo XIX, ciertamente, el matriarcado se consideraba el modo de organización político por defecto en las sociedades del Neolítico, en oposición al opresivo patriarcado de la posterior Edad de Bronce. Como consecuencia, casi toda imagen de una mujer con aspecto fértil era catalogada de diosa. Hoy en día es más

probable que los arqueólogos señalen que tantas figurillas podían haber sido el equivalente local de las muñecas Barbie (el tipo de muñeca Barbie que uno encontraría en una sociedad con estándares de belleza femenina completamente distintos); o que diferentes figurillas podían haber tenido propósitos enteramente diferentes (sin duda, correcto); o dejen de lado el debate entero al afirmar que sencillamente no tenemos ni idea de por qué la gente creó tantas figurillas femeninas, ni nunca lo sabremos, por lo que todas las interpretaciones que se ofrecen son, probablemente, más proyecciones de nuestras propias ideas acerca de las mujeres, del género o de la fertilidad que cualquier cosa que pudiera tener sentido para un habitante de la Anatolia neolítica.

Todo lo cual puede parecer un poco pedante, pero en estas sutilezas hay muchísimo en juego.

DONDE ENTRAMOS EN UNA ESPECIE DE TERRENO VEDADO A LOS ACADÉMICOS Y DEBATIMOS LA POSIBILIDAD DE MATRIARCADOS NEOLÍTICOS

No es solo que la idea de matriarcado primitivo se considere, hoy en día, poco menos que el coco: es que sugerir siquiera que las mujeres podían haber tenido posiciones inusualmente prominentes en las primeras comunidades agrícolas es invitar a la descalificación académica. Tal vez no sea totalmente sorprendente. Del mismo modo en que los rebeldes sociales, desde los sesenta, han tendido a idealizar a las bandas de cazadores-recolectores, las generaciones previas de poetas, anarquistas y bohemios han tendido a idealizar el Neolítico como una imaginaria, benéfica teocracia regida por sacerdotisas de la Gran Diosa, la todopoderosa antecesora de Inanna, Ishtar, Astarté y la propia Deméter..., es decir, hasta que las sociedades mismas se vieron abrumadas por violentos jinetes patriarcales indoeuropeos que descendieron desde las estepas; o, en el caso de Oriente

Próximo, por nómadas de habla semítica procedentes del desierto. De qué modo la gente percibía esta confrontación imaginaria se convirtió en fuente de una gigantesca fractura política entre finales del siglo XIX y principios del XX.

Para hacernos una idea de esto, miremos a Matilda Joslyn Gage (1826-1898), considerada en vida una de las más importantes feministas estadounidenses. Gage era también anticristiana, adepta del matriarcado de los haudenosaunee, que ella creía que constituía uno de los pocos ejemplos supervivientes de organización social del Neolítico, y también era una firme defensora de los derechos de los indígenas, tanto que al final fue adoptada como madre en un clan mohawk. Pasó los últimos años de su vida en casa de su devoto yerno, Frank L. Baum, autor de los libros de *Oz*, una saga en la que, como han señalado muchos, hay reinas, brujas buenas y princesas, pero ni una sola figura masculina de autoridad. En *Woman, Church, and State* (1893), Gage postulaba la existencia universal de una forma primitiva de sociedad «conocida como Matriarcado o Gobierno de la Madre», en la que las formas de gobierno y religión se habían formado a imagen de la relación madre-hijo doméstica.

Pensemos, si no, en uno de los dos discípulos favoritos de Sigmund Freud: Otto Gross, un anarquista que en los años previos a la Primera Guerra Mundial desarrolló la teoría de que el superego era *de facto* el patriarcado y debía ser destruido a fin de liberar el benevolente y matriarcal inconsciente colectivo, al que veía como el oculto, pero aún vivo, residuo del Neolítico. Intentó hacer esto en gran parte mediante el uso de fármacos y relaciones sexuales poliamorosas; su obra es hoy en día recordada sobre todo por la influencia que ejerció en el otro discípulo preferido de Freud, Carl Jung, quien retuvo la idea de un inconsciente colectivo, pero rechazó las conclusiones políticas de Gross. Tras la Gran Guerra, los nazis comenzaron a adoptar la misma historia de las invasiones arias desde la

perspectiva exactamente opuesta, representando a los imaginarios invasores patriarcales como ancestros de su raza de amos.

Con una politización tan intensa de lo que eran, de un modo evidente, lecturas imaginarias de la prehistoria, no resulta sorprendente que el tema del matriarcado primitivo se convirtiera en un asunto vergonzoso —el equivalente de una zona prohibida— para las generaciones posteriores. Pero es difícil evitar la sensación de que aquí hay algo más. El grado de borrado ha sido extraordinario, muy superior a lo que es de esperar por la mera sospecha de una teoría exagerada u obsoleta. Hoy en día, entre los académicos, la creencia en un matriarcado primitivo se trata como una especie de ofensa intelectual, casi a la altura del racismo científico, y se ha expulsado a sus partidarios de la historia: a Gage, de la historia del feminismo; a Gross, de la de la psicología (pese a inventar conceptos como «introversión» y «extroversión», y a haber trabajado íntimamente con personas del calibre de Franz Kafka, los dadaístas de Berlín o Max Weber).

Es extraño. Al fin y al cabo, un siglo, más o menos, debería ser tiempo suficiente para que las cosas se enfríen. ¿Por qué arrastra aún el tema tal tabú?

Gran parte de esta susceptibilidad procede de la reacción contra el legado de una arqueóloga lituano-estadounidense llamada Marija Gimbutas. En los sesenta y setenta, Gimbutas era una autoridad clave en prehistoria tardía del este de Europa. Hoy en día se la representa como un bicho raro, en gran parte como a psiquiatras rebeldes como Otto Gross, acusándola de haber intentado resucitar la más ridícula de las fantasías victorianas con un barniz actual. Esto no solo es incierto (muy pocos de los que desdeñan su trabajo parecen haber leído nada de su obra), sino que ha creado una situación en la que a los estudiosos les resulta difícil siquiera especular con respecto a cómo arraigaron la jerarquía y la explotación en la esfera doméstica... a menos que uno quiera regresar a Rousseau y la simplista idea

que decidió que la agricultura, de algún modo, generaba automáticamente el poder de los maridos sobre las esposas y el de los padres sobre los hijos.

En realidad, si se leen los libros de Gimbutas —como *Diosas y dioses de la vieja Europa* (1982)—, uno se da cuenta rápidamente de que la autora intentaba hacer algo que, hasta entonces, solo se les había permitido a los hombres: trazar una gran narrativa de los orígenes de la civilización eurasiática. Lo hizo tomando como ladrillos básicos el tipo mismo de áreas culturales que vimos en el capítulo anterior, y los empleó para sostener que, en ciertos aspectos (aunque ciertamente, no en todos), la vieja historia victoriana acerca de agricultores devotos de la diosa y los invasores arios era cierta.

A Gimbutas le preocupaba en gran parte comprender a grandes rasgos una tradición cultural a la que denominaba la «Vieja Europa», un mundo neolítico de aldeas asentadas centrado en los Balcanes y el Mediterráneo oriental (pero que se extendía más al norte), en el que, en opinión de Gimbutas, se valoraba a hombres y mujeres por igual, y en el que las diferencias de estatus y riquezas estaban fuertemente limitadas. La Vieja Europa, calculaba, existió desde aproximadamente del 7000 a. C. al 3500 a. C., lo que constituye, una vez más, un lapso muy respetable de tiempo. Ella creía que se trataba de sociedades esencialmente pacíficas, y sostenía que compartían un panteón que se hallaba bajo la tutela de una diosa suprema, de cuyo culto daban fe multitud de figurillas —algunas representadas con máscaras— halladas en asentamientos neolíticos de Oriente Próximo a los Balcanes. [7]

Según Gimbutas, la Vieja Europa tuvo un final catastrófico durante el tercer milenio a. C., cuando los Balcanes fueron invadidos por una migración de pueblos ganaderos —los llamados kurganes— originarios de la estepa póntica, al norte del mar Negro. Kurgán se refiere al rasgo más reconocible arqueológicamente de estos grupos: túmulos de tierra creados sobre las tumbas de guerreros (generalmente masculinos) enterrados con

armas y ornamentos de oro, y con extravagantes sacrificios de animales y, ocasionalmente, sirvientes humanos. Todos estos rasgos dan fe de valores antitéticos al *ethos* comunitario de la Vieja Europa. Los grupos recién llegados eran aristócratas y andrócratas (es decir, patriarcales) y extremadamente dados a la guerra. Gimbutas los consideraba responsables de la extensión hacia el oeste de las lenguas indoeuropeas, el establecimiento de nuevos tipos de sociedades basadas en la subordinación radical de la mujer y la elevación de los guerreros a casta dominante.

Como hemos señalado, todo esto guarda cierto parecido con las antiguas fantasías victorianas, pero había diferencias cruciales. La versión antigua se basa en una antropología evolucionista que da por sentado que el matriarcado era la condición natural del ser humano porque, al principio, la gente no comprendía la paternidad fisiológica y suponía que las mujeres eran las responsables únicas de crear bebés. Esto significaba, evidentemente, que las comunidades de cazadores-recolectores anteriores a los primeros agricultores serían tan matriarcales y matrilineales, si no más, que ellos: algo que muchos sostuvieron desde el principio, pese a la completa falta de pruebas. Gimbutas, sin embargo, no sostenía nada de este tipo: tan solo defendía la autonomía y la prioridad ritual de la mujer en el Neolítico de Europa oriental y Oriente Próximo. Sin embargo, hacia 1990 sus ideas se habían convertido en una constitución para anarcofeministas, religiones *new age* y toda una serie de otros movimientos sociales; a su vez, inspiraron un aluvión de libros populares que iban de lo filosófico a lo ridículo, y en el proceso se vieron enredadas y mezcladas con algunas de las más extravagantes de las viejas ideas victorianas.

Debido a todo esto, muchos arqueólogos e historiadores llegaron a la conclusión de que Gimbutas estaba diluyendo la frontera entre investigación científica y literatura pop. Al cabo de poco tiempo, se la acusaba de casi todo aquello que los académicos podían endosarle: de escoger las pruebas a no estar al día en avances metodológicos; acusaciones

de sexismo inverso o de que se dedicaba a crear mitos. Se la sometió incluso al supremo insulto del psicoanálisis público cuando algunas de las más prestigiosas revistas académicas publicaron artículos que sugerían que sus teorías sobre el desplazamiento de la Vieja Europa eran básicamente proyecciones fantasmagóricas de su propia y tumultuosa vida personal (Gimbutas había huido de su país de nacimiento, Lituania, al final de la Segunda Guerra Mundial ante las invasiones extranjeras). [8]

Afortunadamente, tal vez, Gimbutas, que murió en 1994, no presenció la mayoría de todo esto. Pero eso implicó también que no fuera capaz de responder. Algunas de estas críticas (tal vez la mayoría) contenían algo de verdad, aunque críticas similares se pueden hacer a cualquier arqueólogo que realice una argumentación de amplio alcance histórico. Las argumentaciones de Gimbutas implicaban cierto grado de creación de mitos, lo que en parte explica su derribo al por mayor por parte de la comunidad académica. Pero, cuando eruditos de sexo masculino se lanzan a creaciones similares de mitos —algo que, como ya hemos visto, hacen muy a menudo—, no solo nadie los corrige, sino que ganan prestigiosos premios literarios y se crean cátedras en su honor. Con mucha probabilidad, se percibió que Gimbutas se entrometía y, de un modo bastante consciente, subvertía un género de grandes narrativas que había estado (y aún se encuentra) totalmente dominado por escritores masculinos como nosotros. Así, su recompensa no fue un premio literario, ni siquiera un lugar entre los venerados ancestros de la arqueología: fue el cuasi universal vilipendio; aún peor: su conversión en objeto de desdén lastimoso.

Al menos, hasta hace bien poco.

A lo largo de los últimos años, el análisis de ADN —no disponible en vida de Gimbutas— ha llevado a numerosos arqueólogos a aceptar que al menos una importante parte de su reconstrucción era probablemente correcta. Si estas nuevas exposiciones, basadas en la genética poblacional, son a grandes rasgos correctas, significa que realmente hubo una expansión de

pueblos pastoreadores desde las praderas del mar Negro, más o menos en la época en que Gimbutas creía que se había dado: el tercer milenio a. C. Algunos académicos incluso aseguran que se dieron migraciones en masa desde las estepas eurasiáticas en aquella época, dando lugar a una sustitución de poblaciones y, posiblemente, a la expansión de lenguas indoeuropeas por amplias franjas de Europa central, tal y como Gimbutas había creído. Otros son mucho más cautelosos: en cualquier caso, tras décadas de virtual silencio, la gente vuelve a hablar de estos temas y, por ende, del trabajo de Gimbutas. [9]

Pero ¿qué hay de la otra mitad de la hipótesis de Gimbutas, la de que las sociedades del Alto Neolítico estaban relativamente libres de jerarquías y cargos? Antes de siquiera comenzar a responder esta pregunta, debemos aclarar unos cuantos conceptos erróneos. Gimbutas en realidad nunca defendió la existencia de matriarcados neolíticos. Lo cierto es que el término parece significar cosas muy diferentes para los diferentes autores. En tanto un matriarcado describe una sociedad en la que las mujeres poseen preponderancia en las posiciones políticas formales, se puede afirmar que esto es extraordinariamente raro en la historia de la humanidad. Hay muchos ejemplos de mujeres con auténtico poder ejecutivo, liderando ejércitos o creando leyes, pero pocas sociedades (si acaso hay alguna) en la que se espere que solo las mujeres ejerzan el poder ejecutivo o creen leyes. Incluso reinas poderosas como Isabel I de Inglaterra, la emperatriz viuda de China o Ranavalona I de Madagascar no solían nombrar a otras mujeres como sus asesoras principales, comandantes, juezas o funcionarias.

En cualquier caso, otros términos —*ginarquía*, *ginecocracia*— describen el dominio político de las mujeres. La palabra *matriarcado* significa algo bastante diferente. Hay aquí cierta lógica: *patriarcado*, al fin y al cabo, no hace referencia principalmente al hecho de que los hombres ocupen cargos públicos, sino, sobre todo, al poder de los patriarcas, es decir, los cabezas de familia masculinos, una autoridad que actúa como modelo simbólico y base

económica de la autoridad femenina en otros aspectos de la vida (lo que no implica necesariamente dominación en un sentido excluyente ni violento) en los que las mujeres, en consecuencia, ejercen el poder cotidiano.

Visto desde este punto de vista, los matriarcados son muy reales. Kondiaronk mismo vivía en uno. En su época, grupos de lengua iroquesa como los wyandot vivían en ciudades compuestas por las casas comunales de cinco o seis familias. Cada casa estaba regida por un consejo de mujeres —los hombres que vivían allí no tenían un consejo propio paralelo—, cuyos miembros controlaban las cruciales reservas de ropa, herramientas y alimentos. La esfera política en la que el propio Kondiaronk se movía era quizá la única en la sociedad wyandot en la que las mujeres no predominaban, e incluso así existían consejos de mujeres con poder de veto sobre cualquier decisión de los consejos masculinos. Bajo esta definición, las Naciones Pueblo como los hopi o los zuñi también se calificarían como matriarcados, y los minangkabau, un pueblo musulmán de Sumatra, se consideran a sí mismos un matriarcado exactamente por las mismas razones. [10]

Ciertamente, tales disposiciones matriarcales son un tanto infrecuentes, al menos en el registro etnográfico, que cubre aproximadamente los últimos 200 años. Pero una vez que queda claro que pueden existir, no hay razones para excluir la posibilidad de que fueran más habituales en el Neolítico, ni para creer que Gimbutas, al buscarlos allí, estuviera haciendo nada inherentemente fantasioso o erróneo. Como con cualquier hipótesis, se trata más bien de sopesar las pruebas.

Lo que nos lleva de regreso a Çatalhöyük.

Donde pensamos en cómo debió de ser realmente la vida en la ciudad más famosa del Neolítico

Ciertos descubrimientos recientes entre las miniaturas artísticas de Çatalhöyük parecen mostrar que la forma femenina era objeto de especial atención ritual, hábil artesanía y reflexión simbólica acerca de la vida y la muerte. Una de ellas es una figurilla de barro con típica forma corpulenta femenina, por la parte delantera, que se convierte, por la parte trasera, en un esqueleto cuidadosamente modelado, a través de brazos que parecen demacrados. La cabeza, ya perdida, estaba fijada a la parte superior por un eje. Otra figura femenina posee una diminuta cavidad en el centro de su espalda, en la que se había colocado una única semilla. Y en una plataforma doméstica de las empleadas para enterramientos, los arqueólogos hallaron una figura especialmente reveladora, exquisitamente tallada en piedra caliza, de una mujer. Su detallado acabado aclara un aspecto de las figurillas de barro, mucho más comunes: los pechos caídos, la barriga abultada y los michelines no parecen significar embarazo, como antaño se creyó, sino vejez. [11] Tales hallazgos sugieren que las ubicuas figurillas femeninas de barro, aun no siendo, claramente, objetos de culto, tampoco eran necesariamente muñecas o juguetes. ¿Diosas? Probablemente no. Más posiblemente, algún tipo de matriarcas. Sus formas revelan un interés por las ancianas. Y no se han hallado representaciones equivalentes de ancianos. Evidentemente, esto no quiere decir que debamos ignorar las muchas otras figurillas neolíticas con posibles atributos fálicos, o atributos mezclados, masculinos y femeninos, o las que son tan esquemáticas que no deberíamos intentar identificarlas como masculinas o femeninas, o siquiera claramente humanas. De un modo similar, los ocasionales vínculos entre figurillas del Neolítico y el uso de máscaras —atestiguado tanto en Oriente Próximo como en el este de Europa— [12] pueden relacionarse con situaciones o representaciones en las que distinciones tan categóricas eran deliberadamente difuminadas o incluso invertidas (de un modo no muy distinto a, por poner un ejemplo, los bailes de máscaras de la costa del

Pacífico de Norteamérica, en los que las deidades y quienes las representaban eran casi invariablemente hombres).

No hay evidencias de que las habitantes de Çatalhöyük disfrutasen de mejores estándares de vida que sus compañeros. Estudios detallados de dientes y esqueletos humanos revelan una paridad básica en dieta y salud, como lo hace el tratamiento ritual de cuerpos masculinos y femeninos tras la muerte. [13] Aun así, la cuestión es que sigue sin haber representaciones tan elaboradas o trabajadas de hombres en el arte de mano de Çatalhöyük. La decoración de muros es otro tema. Allá donde, de los murales supervivientes, surgen escenas coherentes, tienen que ver sobre todo con la caza de animales como jabalíes, ciervos, osos y toros. Los que participan son chicos y hombres, al parecer representados en distintas etapas de la vida, o tal vez entrando en esas fases a través de las pruebas iniciáticas de la caza. Algunas de estas ágiles figuras visten pieles de leopardo; en una escena de hostigamiento a un ciervo, todos llevan barba.

Una de las cosas que han quedado en claro de las últimas investigaciones en Çatalhöyük es el modo en el que la organización doméstica permea casi todos los demás aspectos de la vida social. Pese al notable tamaño y densidad del área construida, no hay evidencias de ninguna autoridad central. Cada casa parece ser un mundo en y para sí mismo, un discreto lugar de almacenamiento, producción y consumo. Cada una, también, parece haber ejercido un notable grado de control sobre sus propios rituales, sobre todo en lo concerniente al trato a los muertos, aunque es posible, por supuesto, que expertos en rituales se hayan movido entre casas. Aunque no está claro qué reglas y hábitos sociales eran responsables de mantener la autonomía de las casas, lo que parece evidente es que estas reglas se aprendían sobre todo dentro de la casa misma; no solo a través de sus ceremonias, sino también con sus microrrutinas de cocinar, limpiar los suelos, repintar las paredes con escayola, etcétera. [14] Todo esto recuerda vagamente a la Costa Noroeste, en que la sociedad era un grupo de grandes

casas, con la excepción de que los habitantes de estas casas del Neolítico no muestran señal alguna de haberse dividido en jerarquías.

Los residentes de Çatalhöyük parecen haber otorgado gran importancia a la rutina. Vemos esto claramente en la minuciosa reproducción de rutinas domésticas a lo largo del tiempo. Las casas individuales solían ocuparse durante 50 a 100 años, tras los cuales eran cuidadosamente desmanteladas y rellenadas para tener cimientos para casas que se sobrepondrían. Muros de barro se erigían sobre muros de barro, en el mismo lugar, siglo tras siglo, a lo largo de periodos que llegaban al milenio. Aún más sorprendente es que rasgos menores como los hornos de barro, las alacenas, contenedores y plataformas a menudo siguen los mismos patrones de construcción repetitivos, a lo largo de periodos también larguísimos. Incluso imágenes en particular e instalaciones rituales regresan, una y otra vez, en diferentes encarnaciones, pero en los mismos sitios, a menudo ampliamente separadas en el tiempo.

¿Era Çatalhöyük, pues, una sociedad igualitaria? No hay signos de ningún ideal igualitario autoconsciente en el sentido de, por decir algo, una preocupación por la uniformidad en el arte, la arquitectura o la cultura material; tampoco hay, no obstante, muchos signos explícitos de jerarquía. Sin embargo, a medida que las casas individuales iban ganando historia, parecen haber adquirido un grado de prestigio acumulativo. Esto se refleja en cierta densidad de trofeos de caza, plataformas de enterramiento y obsidiana, una oscura roca volcánica obtenida en las tierras altas de Capadocia, unos 200 kilómetros al norte. La autoridad de las casas con más tiempo de ocupación parece coherente con la idea de que los ancianos (y quizá, más especialmente, las ancianas) ocuparan posiciones de influencia. Pero las casas más prestigiosas están distribuidas entre las menos, y no se agrupan en barrios de élite. En términos de relaciones entre sexos, podemos reconocer cierto grado de simetría o, al menos, de complementariedad. En el arte pictórico, los temas masculinos no abarcan lo femenino, y viceversa.

Si acaso, ambos dominios parecen haberse mantenido separados en distintos sectores de las moradas.

¿Cuáles eran las realidades subyacentes de la vida social y del trabajo en Çatalhöyük? Tal vez lo más sorprendente acerca de todo este arte y este ritual es que no haya casi referencias a la agricultura. Los cereales domésticos (trigo y cebada) y los animales de granja (ovejas y cabras) eran mucho más importantes, en términos de nutrición, que los recursos silvestres. Lo sabemos debido a los restos orgánicos recuperados en cantidades notables en cada casa. Aun así, durante 1.000 años, la vida cultural de la comunidad permaneció tercamente enfocada a los mundos de la caza y el forrajeo. En este punto deberíamos empezar a preguntarnos lo completa que es realmente nuestra imagen de la vida en Çatalhöyük, y dónde se encuentran los puntos ciegos más importantes.

Cómo podría haber funcionado la estacionalidad de la vida social en las primeras comunidades agrícolas

Tan solo algo así como un 5 por ciento, aproximadamente, de Çatalhöyük ha sido excavado.[15] Los sondeos y prospecciones no ofrecen razones especiales para creer que otras partes de la ciudad sean sustancialmente diferentes, pero sirve como recordatorio de lo poco que sabemos y de que debemos tener en mente lo que falta del registro arqueológico. Por ejemplo, está claro que los suelos de las casas se barrían con regularidad, de modo que la distribución de artefactos a su alrededor dista mucho de ser una representación directa de actividades del pasado, que solo se pueden rastrear con fiabilidad gracias a diminutos fragmentos y residuos atrapados en la escayola.[16] También se han hallado trazas de alfombrillas de mimbre que cubrían los salones y los muebles, alterando aún más la imagen. No sabemos necesariamente todo lo que sucedía en las casas; quizá ni siquiera

la mitad de ello... o, siquiera, cuánto tiempo se pasaba en realidad dentro de aquellas estructuras estrechas y peculiares.

A la hora de pensar en esto, es buena idea dar un amplio vistazo al yacimiento de Çatalhöyük en relación con sus antiguos entornos, que la ciencia arqueológica nos permite reconstruir, al menos en términos generales. Çatalhöyük estaba situada en un área de humedales (de ahí todo el barro y la arcilla) estacionalmente inundada por el río Çarşamba, que dividía su curso al entrar en la planicie de Konya. Habría habido pantanos rodeando el lugar durante gran parte del año, con áreas de tierra seca elevadas. Los inviernos eran fríos y húmedos; los veranos, opresivamente calurosos. De primavera a otoño, se habría trasladado a las ovejas y cabras entre zonas de pastoreo en la planicie, y a veces incluso más arriba, a las tierras altas. Las plantas cultivables se plantaban con toda probabilidad en primavera, en la fértil llanura inundada por el Çarşamba, donde podían madurar en incluso tres meses, con la cosecha y procesamiento a finales de verano: cereales de crecimiento rápido en la estación de Adonis. [17]

Si bien todas estas tareas podían haber tenido lugar cerca de la ciudad, habrían implicado, inevitablemente, una dispersión y reconfiguración periódicas de las disposiciones laborales y, en general, de los asuntos sociales. Y, como nos recuerdan los ritos de Adonis, podría haber existido otro tipo totalmente diferente de vida social en las azoteas. En realidad es muy probable que lo que estemos viendo en las ruinas que han llegado hasta nosotros de Çatalhöyük sean en gran parte las disposiciones sociales prevalentes en invierno, con su intenso y distintivo ceremonial centrado en la caza y la veneración de los muertos. En aquella época del año, con la cosecha recogida, la organización requerida para el trabajo agrícola habría cedido el lugar a un tipo diferente de realidad social conforme la vida de la comunidad regresaba a sus casas del mismo modo en que sus ganados de ovejas y cabras regresaban a los confines de sus establos.

Las variaciones estacionales de estructura social [18] estaban vigentes y gozaban de buena salud en Çatalhöyük, y estas cuidadosamente equilibradas alternancias parecen cruciales a la hora de comprender cómo perduró la ciudad. Un grado impresionante de igualdad material prevalecía en los intercambios cotidianos de la vida familiar, tanto en la propia casa como con las del exterior. Aun así, al mismo tiempo la jerarquía crecía a un ritmo más lento, interpretada en rituales que unían los vivos a los muertos. El pastoreo y el cultivo sin duda implicaban una estricta división del trabajo, a fin de salvaguardar la cosecha anual y proteger a los rebaños, pero, si fue así, halló escaso espacio en la vida ceremonial de la casa, que extraía su energía de fuentes más antiguas, más cercanas a Adonis que a Deméter.

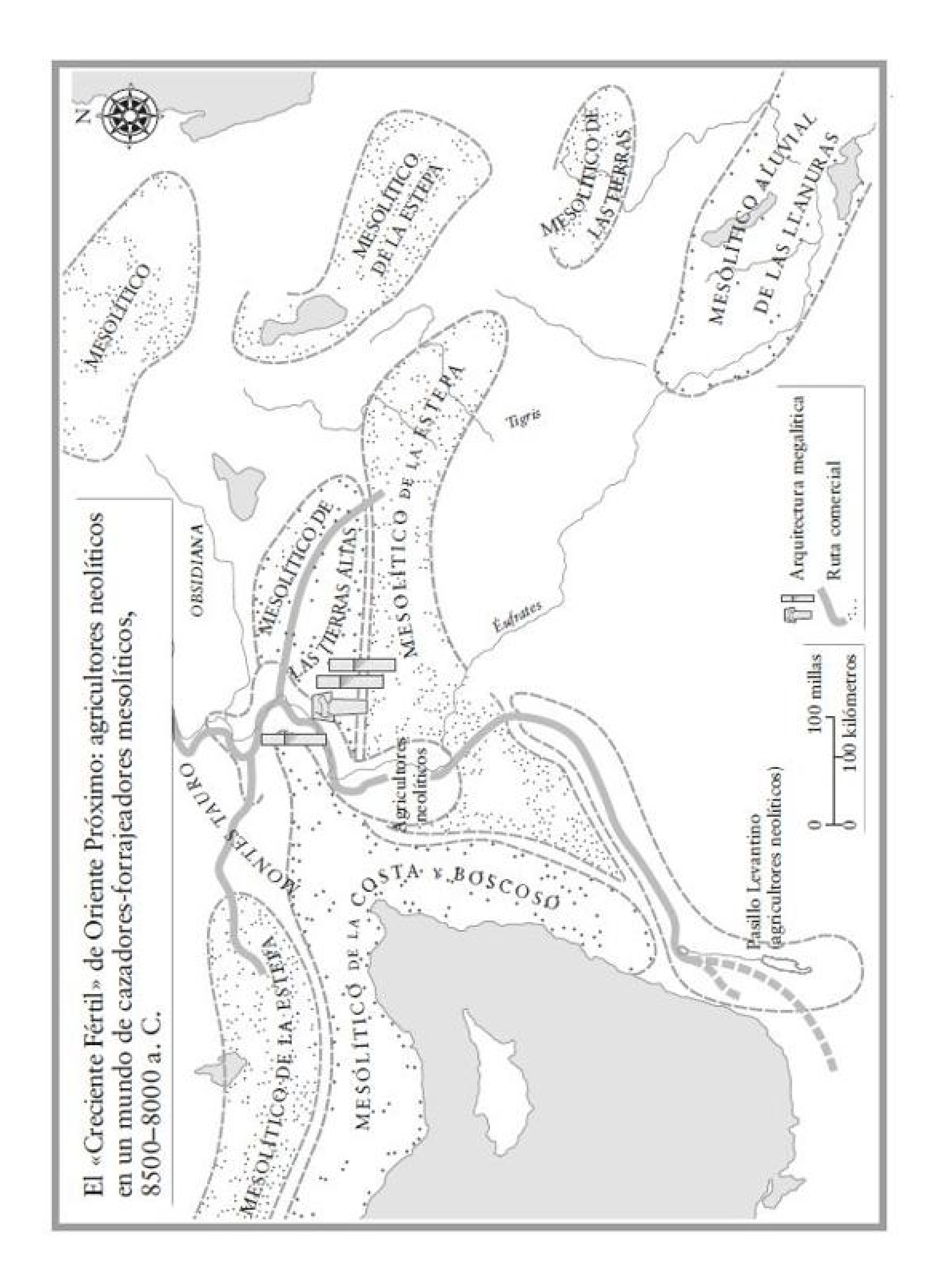
Cierta controversia se ha desatado, no obstante, con respecto a dónde plantaba sus cultivos la gente de Çatalhöyük. Al principio, el estudio microscópico de los restos de cereales sugirió una localización de tierra seca. Dada la conocida extensión de los pantanos de la cuenca de Konya, esto habría implicado que los campos arables habrían estado como mínimo a 12 kilómetros de la ciudad, algo que no parece muy probable en ausencia de mulas o carretas de bueyes (recordemos que el ganado no estaba aún domesticado en esta región, y mucho menos preparado para tirar de nada). Posteriores análisis han sugerido una localización más cercana, en los suelos aluviales de la planicie inundada por el Çarşamba. [19] Esta distinción es importante por toda una variedad de razones, no solo ecológicas, sino también políticas, porque cómo imaginamos estas realidades prácticas posee implicaciones directas sobre cómo percibimos las consecuencias sociales de la agricultura del Neolítico.

Debemos mirar de un modo aún más amplio para ver exactamente por qué.

Sobre la descomposición del Creciente Fértil

Cuando se comenzó a investigar Çatalhöyük, en los sesenta, el llamativo descubrimiento de casas decoradas con cráneos de bóvidos llevó a muchos a asumir, de un modo bastante razonable, que la planicie de Konya fue una zona pionera de la domesticación de animales. Hoy en día se sabe que los bóvidos (y los jabalíes) se comenzaron a domesticar unos 1.000 años antes de la fundación de Çatalhöyük, y fue en una localización totalmente diferente: los tramos superiores de los valles del Tigris y el Éufrates, que quedan mucho más al este, en Asia, dentro del área conocida como Creciente Fértil. Fue de esa dirección general que los fundadores de Çatalhöyük obtuvieron la base de su economía agrícola, incluyendo cereales domésticos, legumbres, ovejas y cabras. Sin embargo, no adoptaron la domesticación de bóvidos ni de cerdos. ¿Por qué?

Dado que no hay obstáculos de tipo ambiental, ha de asumirse que se trató de un elemento de rechazo cultural. La mejor opción para una explicación válida es también la más obvia. Como sugieren el arte y los rituales de Çatalhöyük, los bóvidos y jabalíes salvajes eran valorados como presas, y probablemente había sido así desde que se tenía uso de razón. En términos de prestigio, había mucho que perder, especialmente por parte de los hombres, si se rodeaba a estos peligrosos animales de variedades más dóciles y domésticas. Al permitir que los bóvidos permanecieran exclusivamente en su forma salvaje —una bestia grande, pero también ágil, rápida y muy impresionante— se mantenía asimismo intacto un determinado tipo de sociedad humana. Así, el ganado bovino siguió siendo salvaje y glamuroso hasta cerca del 6000 a. C. [20]



Así pues, ¿qué es exactamente, o mejor dicho, qué fue el Creciente Fértil? En primer lugar, merece la pena señalar que este es un término completamente moderno, con orígenes tanto geopolíticos como

medioambientales. La expresión Creciente Fértil se creó en el siglo XIX, mientras las potencias coloniales europeas se repartían Oriente Próximo en función de sus intereses estratégicos. En parte debido a los íntimos vínculos entre arqueología, historia antigua y las modernas instituciones imperiales, el término no tardó en circular entre los investigadores para describir un área que abarcaba de las costas orientales del Mediterráneo (los actuales Palestina, Israel y Líbano) a los pies de la cordillera del Zagros (a grandes rasgos, la frontera entre Irán e Irak), cruzando partes de Siria, Turquía e Irak. Hoy en día tan solo los prehistoriadores lo emplean para indicar la región donde comenzó la agricultura: una franja, con la forma aproximada de un creciente lunar, de tierra cultivable rodeada de desiertos y montañas. [21]

Sin embargo, en términos ecológicos, no se trata de un solo creciente, sino de dos o, sin duda, incluso más, dependiendo de cuánto se acerque uno a mirar. A finales del último periodo glaciar, alrededor del 10000 a. C., esta región se desarrolló en dos direcciones claramente diferenciadas. En función de la topografía podemos hablar de un Alto Creciente y un Bajo Creciente. El Alto Creciente sigue los pies de los montes Tauro y la cordillera del Zagros, hasta llegar al norte de la actual frontera entre Siria y Turquía. Para los forrajeadores del final de la última Edad de Hielo, debió de haber sido algo así como una frontera abierta: un amplio cinturón de bosques de pistachos y robles, con praderas ricas en caza mayor cruzadas por cuencas fluviales. [22] El Bajo Creciente, al sur, se caracterizaba por bosques de *Pistacia* y franjas de tierras fértiles íntimamente vinculadas a sistemas fluviales o a las costas de lagos y pozos artesianos, más allá de las cuales se extendían desiertos y áridas mesetas. [23]

Entre el 10000 y el 8000 a. C. las sociedades de forrajeadores de los sectores alto y bajo del Creciente Fértil sufrieron profundas transformaciones, pero en direcciones muy diferentes. Las diferencias no pueden expresarse fácilmente en términos de modos de subsistencia o

habitación. En ambas regiones, en realidad, hallamos un complejo mosaico de asentamiento humano: poblaciones, aldeas, campamentos estacionales y centros de actividad ritual y ceremonial, señalados por impresionantes edificios públicos. Ambas regiones, también, han producido grados variados de pruebas de cultivo de plantas y gestión de ganado dentro de un espectro más amplio de actividades de caza y forrajeo. Aun así, hay diferencias culturales, algunas tan llamativas como para sugerir un proceso de esquizogénesis, del tipo que describimos en el capítulo previo. Incluso puede sostenerse que, tras la última Edad de Hielo, la frontera ecológica entre los sectores alto y bajo del Creciente Fértil se convirtió también en una frontera cultural con zonas de relativa uniformidad a cada lado, tan distinguibles como los forrajeadores protestantes y los reyes pescadores de la costa del Pacífico.

En las zonas altas se dio un llamativo giro hacia la jerarquía entre los cazadores-forrajeadores ya asentados, como ofrece dramático testimonio el centro megalítico de Göbekli Tepe y yacimientos cercanos como el recientemente descubierto en Karahan Tepe. En las tierras bajas de los valles del Éufrates y el Jordán, en cambio, estos monumentos megalíticos son inexistentes, y las sociedades neolíticas siguieron una senda igualmente precoz pero distinguible de cambio, que pronto describiremos. Es más: estas dos familias adyacentes de forrajeadores —llamémoslos «llaneros» y «montañeses»— se conocían bien. Lo sabemos porque intercambiaban entre sí materiales duraderos a largas distancias, entre ellos, por cierto, los mismos materiales que circulaban como objetos valiosos en la Costa Oeste de Norteamérica: obsidiana y minerales de las montañas, y conchas de moluscos de las costas. La obsidiana de las tierras altas turcas fluía hacia el sur, y las conchas (tal vez empleadas como moneda) fluían hacia el norte desde las costas del mar Rojo, asegurando el contacto entre llaneros y montañeses.[24]

Las rutas de este circuito comercial prehistórico se contraían a medida que se adentraban más al sur, hacia áreas incluso menos pobladas, comenzando en el gran meandro sirio del Éufrates, serpenteando a través de la cuenca de Damasco y descendiendo hasta el valle del Jordán. Esta ruta constituía el llamado Pasillo Levantino. Y los pueblos de las llanuras que vivían en él eran devotos especialistas artesanos y comerciantes. Cada aldea parece haber desarrollado su propia especialidad (pulido de piedras, talla de cuentas, procesado de conchas, etcétera) y a menudo las industrias se asociaban a edificios de culto o logias estacionales, lo que apunta al control de tales habilidades por parte de gremios o sociedades secretas. Hacia el noveno milenio a. C. se habían desarrollado asentamientos más grandes a lo largo de las principales rutas comerciales. Los forrajeadores de las tierras bajas ocupaban bolsas de tierras fértiles en la zona de drenaje del valle del Jordán, y empleaban las riquezas del comercio para soportar poblaciones asentadas cada vez mayores. Sitios de una escala impresionante surgieron en lugares propicios, algunos de ellos, como Jericó y Basta, de hasta 10 hectáreas de tamaño. [25]

Comprender la importancia del comercio en este proceso es apreciar que el Bajo Creciente era un paisaje de contrastes y coyunturas íntimas (muy similar, en ese aspecto, a California). Había oportunidades constantes para que los forrajeadores intercambiasen productos complementarios —entre ellos, alimentos, medicinas, drogas y cosméticos—, dado que los ciclos locales de crecimiento de recursos salvajes quedaban estancados por agudas diferencias en clima y topografía. [26] La agricultura misma parece haber comenzado de este modo, como una más de las tantas actividades nicho o formas de especialización locales. Las primeras cosechas de la agricultura primitiva —entre ellas, el trigo farro, la escaña menor, la cebada y el centeno— no fueron domesticadas en una sola área nuclear (como antaño se suponía), sino a lo largo de diferentes paradas del Pasillo Levantino,

dispersas desde el valle del Jordán hasta el Éufrates sirio, y tal vez incluso más al norte. [27]

A mayores altitudes, en el Alto Creciente, hallamos algunas de las pruebas más antiguas de gestión ganadera (ovejas y cabras en Irán occidental; bovinos también en Anatolia oriental) incorporada a los ciclos estacionales de caza y forrajeo. [28] El cultivo de cereales comenzó de un modo similar, como suplemento menor de economías basadas principalmente en recursos silvestres: bayas, frutos del bosque, legumbres y otros alimentos de fácil acceso. El cultivo, sin embargo, rara vez trata solamente de calorías. La producción de cereales unió también a la gente de nuevas maneras para realizar tareas comunales, la mayor parte de ellas, repetitivas, con mucha mano de obra y sin duda cargadas de significados simbólicos; los alimentos resultantes se incorporaban a sus vidas ceremoniales. En el yacimiento de Jerf el Ahmar, a la orilla siria del Éufrates —donde convergen los sectores alto y bajo del Creciente Fértil—, el almacenamiento y procesado de cereales se asociaba menos a las moradas habituales y más a logias subterráneas a las que se accedía desde una abertura en el techo, llenas de asociaciones rituales. [29]

Antes de explorar posteriores contrastes entre llaneros y montañeses, parece importante analizar un poco más en detalle cómo eran estos tipos de agricultura, los más primitivos de todos. Para hacerlo, debemos adentrarnos en el proceso de domesticación.

ACERCA DEL TRIGO LENTO Y DE TEORÍAS POP SOBRE CÓMO NOS CONVERTIMOS EN AGRICULTORES

En los cultivos, la domesticación es lo que sucede cuando las plantas cultivadas pierden rasgos que les permiten la reproducción en estado silvestre. Entre las más importantes está la capacidad de dispersar semillas

sin ayuda humana. En el trigo, las semillas que crecen en el tallo se encuentran contenidas en diminutas cápsulas aerodinámicas llamadas «espiguillas». Cuando el trigo silvestre madura, la conexión entre espiguilla y tallo (un elemento denominado «raquis») se abre. Las espiguillas quedan liberadas y caen al suelo. Sus extremos puntiagudos se hunden en la tierra lo suficiente para que alguna semilla sobreviva y crezca (el otro extremo se proyecta hacia arriba, equipado con una arista para disuadir a aves, roedores y animales folívoros).

En las variedades domésticas, estas ayudas a la supervivencia se pierden. Se produce una mutación genética que desactiva el mecanismo de dispersión espontánea de semillas y convierte el trigo, antaño un resistente superviviente, en un dependiente absoluto. Incapaz de separarse de la planta madre, el raquis se convierte en un lugar de unión. En lugar de dispersarse para enfrentarse al gran mundo malvado, las espiguillas permanecen rígidamente fijadas a la parte superior del tallo. Y allí se quedan hasta que alguien viene a cosecharlas, o se pudren, o los animales las devoran. De modo que ¿cómo surgieron estos cambios genéticos y conductuales en las cosechas; cuánto tardaron en darse y qué cambios sucedieron en las sociedades humanas para hacerlos posibles? A los historiadores suele gustarles dar la vuelta a esta pregunta. Es el trigo, nos recuerdan, el que ha domesticado a la especie humana, en el mismo grado en que las personas han domesticado el trigo.

Yuval Harari se muestra muy elocuente a este respecto, pidiéndonos pensar «por un momento en la Revolución Agrícola desde el punto de vista del trigo». Hace 10.000 años, señala, el trigo era solo una hierba silvestre, de escasa importancia. Sin embargo, al cabo de solo unos pocos milenios, crecía por todo el mundo. ¿Cómo sucedió? La respuesta, según Harari, es que el trigo manipuló al *Homo sapiens* para su propio beneficio. «Este simio —escribe— había vivido una vida relativamente confortable cazando y recolectando hasta hace unos 10.000 años, pero entonces empezó a

invertir cada vez más esfuerzos en el cultivo del trigo.» Si al trigo no le gustaban las piedras, los humanos debían sacarlas de sus campos; si el trigo no quería compartir su espacio con otras plantas, los humanos se veían obligados a partirse el lomo bajo el sol abrasador para arrancarlas de raíz; si el trigo necesitaba agua, la gente debía transportarla de un lugar a otro, etcétera. [30]

Hay algo inevitable en todo esto. Pero solo si aceptamos la premisa de que tiene sentido analizar todo el proceso «desde el punto de vista del trigo». Si lo pensamos bien, ¿por qué deberíamos hacerlo? Los humanos somos primates inteligentes, con un cerebro relativamente grande, mientras que el trigo es... un tipo de hierba. Por supuesto, hay especies no humanas que, en cierto sentido, se han domesticado a sí mismas: el ratón doméstico y el gorrión están entre ellas, y probablemente lo esté también el perro, todos ellos hallados, por cierto, en las aldeas del Neolítico temprano de Oriente Próximo. Es indudablemente cierto también que, a largo plazo, la nuestra es una especie que ha acabado esclavizada por sus cultivos: trigo, arroz, mijo y maíz alimentan al mundo, y es difícil imaginar la vida moderna sin ellos.

Pero para que los inicios de la agricultura del Neolítico tengan sentido, con toda seguridad deberíamos intentar verlos desde la perspectiva del Paleolítico, no del presente, y menos aún desde el punto de vista de alguna raza imaginaria de hombres-simio burgueses. Evidentemente, esto es más difícil de hacer, pero la alternativa es la regresión hacia el reino de la creación de mitos: la narrativa del pasado como si se tratase de una historia incontestable y no demostrable que hace que nuestra situación presente parezca de algún modo inevitable o preordenada. La narrativa de Harari es atractiva, nos atrevemos a sugerir, no porque esté basada en prueba alguna, sino porque la hemos oído mil veces con anterioridad, solo que con un elenco diferente. En realidad, muchos la venimos oyendo desde la infancia. Una vez más, estamos en el Jardín del Edén. Excepto que ahora no es una

astuta serpiente la que engaña a la humanidad para que pruebe del fruto prohibido del conocimiento. Es el fruto mismo: los granos del cereal.

Ya sabemos cómo va esto. Los humanos vivíamos antaño «una vida relativamente confortable» subsistiendo gracias a las bendiciones de la naturaleza, pero entonces cometimos nuestro peor error. Atraídos por la posibilidad de una vida incluso más fácil —de excedentes y lujo, de vivir como dioses—, alteramos ese armonioso estado de naturaleza y así, sin sospecharlo, nos convertimos en esclavos.

¿Qué tal si dejamos de lado esta fábula y observamos lo que botánicos, genetistas y arqueólogos han encontrado en las últimas décadas? Centrémonos en el trigo y la cebada.

Tras la última Edad de Hielo, estos cultivos en particular estuvieron entre los primeros en ser domesticados, junto con las lentejas, el lino, los guisantes, los garbanzos y el yero. Como ya hemos señalado, este proceso tuvo lugar en diferentes puntos del Creciente Fértil, en lugar de en un solo punto focal. Variedades silvestres de todos estos cultivos crecen aún allí, lo que ofrece a los investigadores la oportunidad de realizar observaciones directas acerca de cómo se comportan estas plantas e incluso reconstruir ciertos aspectos del proceso técnico que llevó, hace unos 10.000 años, a su domesticación. Armados con este conocimiento, pueden también examinar los restos de antiguas semillas y otros restos vegetales, recuperados a cientos en los yacimientos arqueológicos de la misma región. Los científicos pueden, así, comparar el proceso biológico de domesticación (reproducido bajo condiciones tecnológicas similares a las del cultivo en el Neolítico) con el proceso que tuvo lugar en épocas prehistóricas y ver cómo coinciden.

Una vez que el cultivo se volvió común en las sociedades del Neolítico, deberíamos esperar hallar pruebas de una transición relativamente rápida (o,

al menos, continua) de las formas silvestres de cereales a las domésticas (que sería exactamente lo que términos como Revolución Agrícola nos llevarían a pensar), pero el hecho es que eso no es, en absoluto, lo que muestran los resultados de la ciencia arqueológica. Y pese al escenario de Oriente Próximo, estos hallazgos no asemejan nada remotamente parecido a una historia estilo Jardín del Edén acerca de cómo los humanos, incautos, cayeron en algún tipo de pacto fáustico con el trigo. Lo lejos que estamos (o que deberíamos estar) de ese tipo de historia ya estaba claro para los investigadores hace unas cuantas décadas, en cuanto comenzaron a comparar las verdaderas tasas de domesticación prehistórica de cultivos con las logradas en condiciones experimentales.

Los experimentos de este tipo con trigo silvestre comenzaron a realizarse en los ochenta.[31] Lo que demostraron fue que la mutación genética clave que lleva a la domesticación del cultivo podía lograrse en tan solo 20 o 30 años, o, como mucho, en 200, mediante sencillas técnicas de cosecha como recoger con hoces de pedernal o arrancar de raíz con las manos. Lo único que habría sido necesario, pues, era que los humanos hubiesen seguido las pistas proporcionadas por las plantas mismas, de maneras que dejasen el grano en el tallo (por ejemplo, cortando o tirando, en lugar de retirando los granos a golpes de pala), plantando nuevas semillas en suelo virgen (lejos de competidoras silvestres), aprendiendo de los errores y repitiendo la fórmula ganadora al año siguiente. Para forrajeadores experimentados en el cultivo de plantas silvestres, estos cambios no deben de haber implicado problemas ni logísticos ni conceptuales. Y debe de haber habido más razones para cultivar cereales de esta manera, además de la obtención de alimento.

Usando la hoz para cosechar se obtiene paja, además del grano. Hoy en día consideramos la paja un producto colateral del cultivo de cereales, con el propósito principal de obtener alimento. Pero las pruebas arqueológicas sugieren que la cosa comenzó justamente al revés.[32] Los pobladores

humanos de Oriente Próximo comenzaron a asentarse en aldeas permanentes mucho antes de que los cereales se convirtieran en un componente importante de su dieta.[33] Al hacerlo, hallaron nuevos usos para los tallos de hierbas altas; entre estos estaban el combustible para fuego y el desgrasante que transformaba el barro y la arcilla de material quebradizo en un vital recurso arquitectónico empleado para construir casas, hornos, contenedores y otras estructuras fijas. La paja podía usarse también para tejer cestas y ropa, para techar y como lecho. A medida que la gente intensificaba el cultivo de hierbas silvestres por su paja (ya fuese con hoz o arrancándola a mano), creaba también una de las condiciones claves para que algunas de estas hierbas perdieran sus mecanismos naturales de dispersión de semillas.

He aquí el punto clave: si hubieran sido las plantas, en lugar de los humanos, las que hubieran dispuesto el ritmo, estos dos procesos habrían ido de la mano, lo que habría llevado a la domesticación de hierbas de semillas grandes en pocas décadas. El trigo habría obtenido sus siervos humanos, y los humanos habrían obtenido un recurso vegetal que podía cosecharse de modo eficaz con escasas pérdidas de semillas y fácilmente almacenable, pero también que requería mayores despliegues de trabajo en forma de gestión de tierras y de las labores posteriores a la cosecha de trilla y aventado, un proceso que se da de forma natural en los cereales silvestres. En pocas generaciones, se habría sellado ese pacto fáustico entre la gente y los cultivos. Nuevamente, las pruebas contradicen estas expectativas.

En realidad, la última investigación muestra que el proceso de domesticación de plantas en el Creciente Fértil no se completó hasta mucho después: hasta unos 3.000 años después de que comenzara el cultivo de cereales silvestres.[34] Para volver a dar una idea de la escala temporal implicada, pensemos que se trata del tiempo que pasa entre la guerra de Troya y hoy en día. Y aunque algunos historiadores modernos se puedan permitir el lujo de disponer de «unos pocos milenios» aquí o allí, no

podemos extender esta actitud a los actores prehistóricos cuyas vidas intentamos comprender. En este punto de la cuestión podría preguntarse, de un modo razonable, qué entendemos por cultivo y cómo podemos saber cuándo comenzó, si no llevó a cambios claros en la conducta reproductiva de las plantas. La respuesta está en las hierbas (y en métodos de investigación creados en una inventiva rama de la arqueología conocida como *arqueobotánica*).

¿POR QUÉ LA AGRICULTURA DEL NEOLÍTICO TARDÓ TANTO EN EVOLUCIONAR, Y NO INCLUYÓ (COMO SUPONÍA ROUSSEAU) EL VALLADO DE CAMPOS FIJOS?

Desde principios de la década de 2000, los arqueobotánicos han venido estudiando un fenómeno llamado «cultivo predomesticación». Cultivo, en general, hace referencia al trabajo hecho por humanos para mejorar las probabilidades de vida de plantas preferidas, ya sean silvestres o domésticas. Esto suele implicar, como mínimo, limpiar y labrar la tierra. La preparación de la tierra induce cambios en el tamaño y la forma de los granos de los cereales silvestres, aunque tales cambios no llevan a la domesticación: básicamente se hacen más grandes. También atrae otra flora que florece en tierras removidas, incluidas hierbas cultivables como el trébol, el fenogreco, el mijo del sol o los coloridos miembros del género *Adonis* (¡género *Adonis*!), de rápida floración y aún más rápida muerte.

Desde los ochenta los investigadores han acumulado pruebas estadísticas de yacimientos prehistóricos en Oriente Próximo, y la han analizado en busca de cambios, a lo largo del tiempo, en tamaño de los granos y proporciones de hierbas cultivables. Las muestras se cuentan ahora por muchas decenas de miles. Lo que demuestran es que en ciertas partes de la región, como Siria septentrional, el cultivo de cereales silvestres se remonta, al menos, al 10000 a. C.[35] Y sin embargo, en estas mismas

regiones, el proceso biológico de la domesticación de cultivos (incluido el crucial cambio de un raquis débil a uno duro) no se completó hasta alrededor del 7000 a. C. —unas diez veces más de lo necesario— y esto si los humanos se hubieran dado de bruces con el proceso, siguiendo la trayectoria dictada por cambios en sus cultivos.[36] Para exponerlo claramente: eso son 3.000 años de historia humana, un periodo demasiado largo para constituir una Revolución Agrícola o siquiera para ser considerado un estado de transición en la ruta hacia la agricultura.

A nosotros, con nuestros prejuicios platónicos, todo esto nos parece una demora excesivamente larga e innecesaria, pero parece claro que la gente del Neolítico no lo experimentó de ese modo. Debemos comprender este periodo de 3.000 años como una fase importante de la historia de la humanidad por derecho propio. Es una fase marcada por los forrajeadores practicando de modo intermitente el cultivo —y no hay nada inusual o anómalo en este flirteo y trasteo con las posibilidades de la agricultura, exactamente del modo que Platón habría desdeñado—, pero sin esclavizarse a las necesidades de sus cosechas o rebaños. Siempre y cuando no resultase demasiado costoso, cultivar era una sola de las muchas maneras en las que las primitivas comunidades asentadas gestionaban sus entornos. Separar poblaciones de plantas domésticas y silvestres no debe haberles resultado una gran preocupación, incluso si a nosotros nos lo parece.[37]

Si lo pensamos, este enfoque tiene mucho sentido. Cultivar cereales domésticos, como bien sabían los forrajeadores opulentos de la costa del Pacífico, es un trabajo tremendamente duro.[38] La agricultura en serio implicaba un serio trabajo de mantenimiento de suelos y de limpieza de malas hierbas. Implicaba la trilla y el aventado tras la cosecha. Todas estas actividades se entrometían en la caza, la recolección de alimentos silvestres, la producción artesanal, los matrimonios y muchas otras cosas, por no hablar de contar historias, jugar a juegos de azar, viajar y organizar bailes de máscaras. En efecto, a fin de equilibrar sus necesidades dietéticas y sus

costes laborales, los primitivos cultivadores podrían haber escogido estratégicamente prácticas que iban en contra de los cambios morfológicos que marcan el inicio de la domesticación en plantas. [39]

Este acto de equilibrado implicó un tipo especial de cultivo, que nos lleva de regreso, en un círculo perfecto, a Çatalhöyük y su situación en pantanos. Denominada agricultura en llanuras de inundación, en áreas de recesión de inundaciones o en tierras de aluvión, se lleva a cabo a orillas de ríos o lagos que se desbordan estacionalmente de modo periódico. La agricultura en tierras de aluvión es una manera especialmente informal de cultivar. El trabajo de preparación de la tierra lo realiza mayoritariamente la naturaleza. La inundación estacional hace el trabajo de laboreo del suelo, cribando y renovando anualmente la tierra. Las aguas, al retroceder, dejan tras de sí un fértil lecho de tierra aluvial en el que se pueden diseminar semillas. Se trataba de horticultura de jardín a pequeña escala, sin necesidad de deforestación, de desbrozado ni de irrigación, excepto, tal vez, la construcción de pequeñas barreras de piedra y tierra («bancales») a fin de redirigir la distribución de agua. También las áreas altas de aguas subterráneas, como las veras de los pozos artesianos, se pueden explotar del mismo modo. [40]

En términos de trabajo, la agricultura en tierras de aluvión no solo es ligera, sino que además requiere escasa gestión central. De un modo fundamental, este tipo de sistemas tienen una especie de resistencia inherente al vallado y medición de la tierra. Cualquier parcela de tierra puede ser fértil un año y quedar inundada o secarse al año siguiente, de modo que hay escaso incentivo para la propiedad a largo plazo o el vallado de parcelas fijas. No tiene mucho sentido plantar hitos de piedra cuando la tierra misma cambia bajo tus pies. Ninguna forma de ecología humana es igualitaria de un modo innato, pero, como a Rousseau y sus partidarios les habría sorprendido saber, estos primeros sistemas de cultivo no se prestaban al desarrollo de la propiedad privada. Si acaso, la agricultura en tierras de

aluvión estaba prácticamente orientada hacia la propiedad colectiva de la tierra, o al menos hacia flexibles sistemas de reasignación de tierras. [41]

La agricultura en tierras de aluvión fue un rasgo especialmente importante de las economías del Neolítico temprano en los más áridos sectores bajos del Creciente Fértil, y especialmente en el Pasillo Levantino, donde se desarrollaron importantes yacimientos en los márgenes de fuentes y lagos (por ejemplo, Jericó, Tell Aswad) o en orillas de ríos (Abu Hureyra, Jerf el Ahmar). Dado que los haces más densos de cultivos de cereales silvestres se encuentran en las zonas altas, con mayores precipitaciones, los habitantes de los lugares bajos tuvieron oportunidades para plantar cultivos aislados procedentes de otros silvestres, poniendo en marcha así un proceso de divergencia y domesticación, recogiendo granos de las tierras altas y sembrándolos en las áreas de aluvión de las tierras bajas. Esto convierte en aún más sorprendente la larga cronología de la domesticación de cereales. Los primitivos cultivadores, al parecer, estaban haciendo el trabajo mínimo de subsistencia necesario para permanecer en sus lugares dados, y que ocupaban por razones diferentes a la agricultura: la caza, el forrajeo, la pesca, el comercio, etcétera.

ACERCA DE LA MUJER, ESA CIENTÍFICA

Rechazar una narrativa tipo Jardín del Edén para los orígenes de la agricultura significa también rechazar, o al menos cuestionarse, las nociones de género que subyacen tras esa narrativa. [42] Además de ser una historia acerca de la pérdida de la inocencia primordial, el libro del Génesis es también una de las más duraderas licencias para el odio a la mujer, tan solo rivalizando (en la tradición occidental) con los prejuicios de autores griegos como Hesíodo o como el propio Platón. Es Eva, al fin y al cabo, quien se muestra demasiado débil para resistir las sugerencias de la ladina serpiente

y es la primera en morder el fruto prohibido, porque es la que desea el conocimiento y la sabiduría. Su castigo (y el de todas las mujeres posteriores) es parir hijos con mucho dolor y vivir sometidas a su marido, cuyo propio destino es subsistir con el sudor de su frente.

Cuando los escritores de la actualidad hablan del trigo que domestica a los humanos (en lugar de hablar de humanos que domestican el trigo), lo que realmente hacen es sustituir una pregunta acerca de logros científicos concretos (humanos) por algo más místico. En esta visión no estamos haciendo preguntas acerca de quién podría haber estado realizando todo el trabajo intelectual y práctico de manipulación de plantas salvajes; de explorar sus propiedades en diferentes tierras y regímenes de riego; de experimentar con técnicas de cosecha; de acumular observaciones acerca de los efectos que estas tienen en el crecimiento, reproducción y nutrición; de debatir las implicaciones sociales. En lugar de ello, nos ponemos líricos acerca de tentaciones de frutos prohibidos y rumiamos sobre las consecuencias imprevistas de adoptar una tecnología (la agricultura) que Jared Diamond ha caracterizado —una vez más, con tonos bíblicos— como «el peor error en la historia de la raza humana». [43]

De un modo consciente o no, son las contribuciones de las mujeres las que acaban desapareciendo de estas narrativas. Cosechar plantas silvestres y convertirlas en alimento, medicina y estructuras complejas como cestas o ropa es, en casi todas partes, una actividad femenina, y puede considerarse femenina incluso cuando la practican hombres. Esto no es un universal antropológico, pero es lo más cercano a uno que se puede hallar. [44] Hipotéticamente, como es obvio, es posible que las cosas no hayan sido siempre así. Incluso es concebible que la situación actual haya sido consecuencia de un gran cambio de papeles de género y estructuras de lenguaje que tuviera lugar en los últimos miles de años, pero sería de esperar que un cambio tan radical hubiera dejado otras huellas, y nadie ha sugerido siquiera cuáles podrían ser esas huellas. Ciertamente, las pruebas

arqueológicas de cualquier tipo son raras, porque, más allá de semillas chamuscadas, muy poco de lo que se ha hecho culturalmente con plantas sobrevive desde la prehistoria. Pero, allá donde aparecen pruebas, sugieren fuertes asociaciones entre la mujer y el conocimiento vegetal hasta donde uno puede remontarse en estas cosas. [45]

Por conocimiento vegetal no solo queremos decir nuevas maneras de trabajar con flora silvestre para producir alimentos, especias, medicinas, pigmentos o venenos. También queremos decir el desarrollo de artesanías e industrias basadas en fibras, y las formas más abstractas de conocimiento que estas tienden a generar sobre las propiedades del tiempo, el espacio y la estructura. Los textiles, la cestería, la creación de esteras y la cordería solían desarrollarse, con toda probabilidad, en paralelo al cultivo de plantas comestibles, lo que también implica el desarrollo de conocimientos matemáticos y geométricos que están (literalmente) entretejidos en la práctica de esas artesanías. [46] La asociación de la mujer a este tipo de conocimiento se remonta a algunas de las representaciones más antiguas de la forma humana: las ubicuas figurillas femeninas de la última Edad de Hielo, con sus tocados trenzados, sus faldas de cordones y sus cinturones hechos de cuerda. [47]

Existe la curiosa tendencia, entre los eruditos (hombres), de pasar de puntillas por encima de los aspectos de género de este tipo de conocimiento, o de ocultarlos mediante abstracciones. Veamos por ejemplo los famosos comentarios de Lévi-Strauss acerca del «pensamiento salvaje», con esos «científicos del Neolítico» que él imaginaba que habían descubierto una ruta de descubrimiento paralela a la de la ciencia moderna; una que partía de interacciones concretas con el medio natural en lugar de generalizar mediante leyes y teoremas. Este primer método de experimentación procede del «nivel de las propiedades sensibles» y, según Lévi-Strauss, floreció durante el Neolítico y nos proporcionó las bases de la agricultura, el cruce de animales, la alfarería, el tejido, la conservación y preparación de

alimentos, etcétera. El segundo modo de descubrimiento, el que parte de la definición de propiedades formales y teorías, solo cristalizó muy recientemente, con el advenimiento de procedimientos científicos modernos.[48]

En ningún lugar de *El pensamiento salvaje* —un libro claramente dedicado a comprender ese otro tipo de conocimiento, la «ciencia de lo concreto» del Neolítico— menciona Lévi-Strauss, siquiera, la posibilidad de que las responsables de este florecimiento pudieran haber sido, muy a menudo, mujeres.

Si tomamos este tipo de consideraciones (en lugar de un imaginario estado de naturaleza) como punto de partida, surgen preguntas totalmente diferentes acerca de la invención de la agricultura del Neolítico. En realidad, se hace necesario todo un nuevo lenguaje para describirla, dado que parte del problema con los enfoques tradicionales reside en los términos mismos de *agricultura* y *domesticación*. La agricultura tiene que ver esencialmente con la producción de alimentos, algo que era tan solo un aspecto (bastante limitado) de la relación neolítica entre la gente y las plantas. La domesticación suele implicar algún tipo de control o dominio sobre las salvajes fuerzas de la naturaleza silvestre. La crítica feminista ha hecho mucho por exponer las nociones de género subyacentes tras ambos conceptos, ninguno de los cuales parece apropiado para describir la ecología de los primeros cultivadores.[49]

¿Y si desplazáramos el énfasis de la agricultura y la domesticación a, digamos, la botánica o, incluso, la horticultura? De inmediato nos encontraríamos más cerca de las realidades de la ecología del Neolítico, a las que parece preocuparles poco domar la naturaleza salvaje o arrancar la máxima cantidad posible de calorías de un puñado de gramíneas. De lo que sí parece tratar es de crear parcelas de huerto —hábitats artificiales, a

menudo temporales— en los que la balanza ecológica se inclinaba a favor de las especies preferidas. Esas especies incluían plantas que los modernos botánicos separan en clases (en competencia) de malas hierbas, drogas, hierbas y cultivos alimentarios, pero que los botánicos del Neolítico (formados mediante años de experiencia, no con libros de texto) preferían cultivar unas junto a las otras.

En lugar de campos fijos, explotaban suelos de aluvión en las orillas de lagos y fuentes, que cambiaban de lugar anualmente. En lugar de cortar madera, labrar campos y transportar agua, hallaban modos de convencer a la naturaleza de hacer gran parte de estas tareas por ellos. La suya no era una ciencia centrada en dominar y clasificar, sino una que partía de ceder y engatusar, de cuidar y persuadir, incluso de engañar a las fuerzas de la naturaleza para aumentar las probabilidades de obtener un resultado favorable. [50] Su laboratorio era el mundo real de las plantas y los animales, cuyas tendencias innatas explotaban mediante atenta observación y experimentación. Este modo de cultivo del Neolítico era, además, altamente efectivo.

En las regiones bajas del Creciente Fértil, como los valles del Jordán y el Éufrates, sistemas ecológicos de este tipo impulsaron un crecimiento constante de asentamientos y poblaciones a lo largo de tres milenios. Pretender que todo esto fue solamente algún tipo de transición prolongada en el tiempo o un ensayo para el advenimiento de la agricultura seria es errar por completo la cuestión. Es también ignorar lo que para muchos ha parecido desde hace mucho tiempo una conexión evidente entre ecología del Neolítico y la visibilidad de las mujeres en el arte y rituales contemporáneos. Llamar a estas figurillas «diosas» o «científicas» es menos importante, tal vez, que reconocer cómo su aparición misma señala una nueva conciencia del estatus femenino, con toda seguridad basada en sus logros a la hora de unir estas nuevas formas de sociedad.

Parte de la dificultad al estudiar la innovación científica de la prehistoria es que debemos imaginar un mundo sin laboratorios, o, más bien, uno en el que los laboratorios pueden estar en cualquier parte. En este caso, Lévi-Strauss tuvo un poco más de acierto:

> Existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos, aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación, y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas, muy cercana a la intuición sensible, y la otra, más alejada. [51]

Lévi-Strauss llamó a la primera ruta al descubrimiento «ciencia de lo concreto». Conviene recordar que la mayoría de los descubrimientos científicos más importantes de la humanidad —la invención de la agricultura, la alfarería, el tejido, la metalurgia, los sistemas de navegación marítima, la arquitectura monumental, la clasificación y, en efecto, la domesticación de plantas y animales, etcétera— tuvo lugar bajo exactamente ese otro tipo de condiciones (neolíticas). A juzgar por sus resultados, pues, este enfoque de lo concreto era ciencia de un modo innegable. Pero ¿qué aspecto tiene realmente la ciencia de lo concreto en el registro arqueológico? ¿Cómo podemos esperar verla en funcionamiento cuando han transcurrido tantos miles de años entre nosotros y los procesos de innovación que intentamos comprender? La respuesta reside precisamente en lo concreto. Una invención en un dominio halla ecos y analogías en toda una gama de otros dominios, que, de otro modo, podrían parecer carentes de toda relación.

Podemos ver esto claramente en el cultivo de los cereales del Neolítico. Recordemos que el cultivo en tierras de aluvión exigía que la gente fundase asentamientos permanentes en entornos pantanosos como lodazales y orillas de lagos. Hacer esto implicaba adquirir un conocimiento íntimo con las propiedades de las tierras y arcillas; observar meticulosamente su fertilidad

bajo diferentes condiciones y, a la vez, experimentar con ellas como materiales tectónicos o, incluso a veces, como vehículos de pensamiento abstracto. Además de soportar nuevos modos de cultivo, la tierra y el barro —mezclados con trigo y paja— se convirtieron en materiales básicos de construcción: esenciales para construir las primeras casas permanentes y empleados para crear hornos, muebles y aislamiento: casi todo, a decir verdad, excepto la alfarería, una invención posterior en esta parte del mundo.

Pero el barro también se usaba, en las mismas épocas y lugares, para (literalmente) modelar relaciones de tipos totalmente diferentes entre hombres y mujeres, entre personas y animales. La gente comenzó a usar sus cualidades plásticas para solventar problemas mentales, creando pequeñas fichas geométricas que muchos ven como precursoras directas de la notación matemática. Los arqueólogos hallan estos diminutos dispositivos numéricos en directa asociación con figurillas de bóvidos y de mujeres opulentas: el tipo de miniaturas que estimulan tanta especulación moderna acerca de la espiritualidad del Neolítico, y que encuentran posterior eco en mitos acerca de las propiedades demiúrgicas, dadoras de vida del barro.[52] Como pronto veremos, tierra y barro acabaron redefiniendo relaciones entre los vivos y los muertos.

Vistos de este modo, los orígenes de la agricultura empiezan a parecer menos una transición económica y más una revolución de medios, que fue también una revolución social que abarcó desde la horticultura a la arquitectura, las matemáticas y la termodinámica, de la religión a la remodelación de los roles de género. Y aunque no podemos saber exactamente quién hacía qué en este mundo nuevo, queda suficientemente patente que el trabajo y el conocimiento de las mujeres eran cruciales para su creación; que el proceso entero era bastante lúdico y entretenido, no forzado por ninguna catástrofe ambiental ni desbordamiento demográfico, y mucho menos marcado por ningún gran conflicto violento. Es más: todo él

se llevó a cabo de maneras que hacían de la desigualdad radical un resultado extremadamente improbable.

Todo esto es válido sobre todo para el desarrollo de sociedades del Neolítico temprano en las zonas bajas del Creciente Fértil, y especialmente a lo largo de los valles de los ríos Jordán y Éufrates. Pero estas comunidades no crecieron aisladas. Durante casi todo el periodo del que estamos hablando, el Alto Creciente —resiguiendo los pies de las colinas de los montes Tauro y la cordillera del Zagros, así como la estepa adyacente— albergaba también poblaciones asentadas, expertas en gestionar toda una variedad de recursos vegetales y animales. También ellos eran a menudo habitantes de aldeas que adoptaban las estrategias de cultivo y pastoreo como mejor les convenía, aun apoyándose, para la mayoría de su dieta, en especies no domesticadas. Pero en otros aspectos se separan notablemente de sus vecinos de las tierras bajas, y su construcción de arquitectura megalítica, incluidas las famosas estructuras de Göbekli Tepe, es solo la más obvia. Algunos de estos grupos vivían muy cerca de sociedades neolíticas de las tierras bajas, sobre todo en los tramos superiores del Éufrates, pero su arte y sus rituales sugieren una orientación radicalmente diferente en el mundo, tan distinta de aquellos como los forrajeadores de la Costa Noroeste de sus vecinos californianos.

Granjeros o no granjeros: todo está en tu cabeza (donde regresamos a Göbekli Tepe)

En la frontera entre los sectores alto y bajo del Creciente Fértil se encuentra la propia Göbekli Tepe. Se trata, en realidad, de uno de toda una serie de centros megalíticos que se erigieron alrededor del valle de Urfa, cerca de la

actual frontera entre Siria y Turquía, en el noveno milenio a. C.[53] La mayoría de estos centros están aún por excavarse. Tan solo las partes superiores de sus enormes pilares en forma de T se elevan desde las profundas tierras del valle. Aunque aún se carece de pruebas directas, este estilo de arquitectura en piedra probablemente marque el cénit de una tradición constructora que comenzó en madera. También podría haber prototipos de madera tras la tradición de arte escultórico de Göbekli Tepe, que evoca un mundo de imágenes temibles, muy alejado del arte visual de las tierras bajas, con sus humildes figurillas de mujeres y animales domésticos y sus aldeas de arcilla.

Tanto en medio como en mensaje, Göbekli Tepe no podía ser más diferente del mundo de las primeras comunidades agrícolas. Los restos que permanecen en pie se erigieron en piedra, un material poco usado para la construcción en los valles del Éufrates y el Jordán. En estos pilares hay tallada una imaginería dominada por animales salvajes y venenosos; carroñeros y depredadores, casi exclusivamente machos. En una columna de piedra caliza un león se yergue en relieve, mostrando los colmillos, extendiendo las garras, con el pene y el escroto a la vista. Más allá acecha un malévolo jabalí, su sexo masculino también visible. Las imágenes repetidas con más frecuencia muestran aves rapaces arrancando cabezas humanas. Una notable escultura, en forma de poste totémico, comprende parejas superpuestas de víctimas y depredadores: cráneos sin cuerpo y aves de presa de ojos centelleantes. Por todas partes se ven aves rapaces y otros carnívoros sosteniendo, arrojando o jugando de cualquier otro modo con los cráneos de sus presas humanas; tallada bajo una de estas figuras, en una de estas columnas monumentales, está la imagen de un hombre sin cabeza con el pene erecto (es de suponer que describe la erección inmediatamente *post mortem* o priapismo que se da en víctimas de ahorcamiento o decapitación como consecuencia de un trauma masivo en la espina dorsal).[54]

¿Qué nos cuentan estas imágenes? ¿Podría ser que la toma de cráneos-trofeo entre las poblaciones de las tierras altas de la zona de estepa y boscosa fuese parte de la imagen? En el asentamiento de Nevalı Çori —también en la provincia de Urfa, y con monumentos similares a los de Göbekli Tepe— se han hallado enterramientos con cuerpos decapitados, incluido uno de una joven con una daga de pedernal aún alojada bajo la mandíbula; de Jerf el Ahmar —en el tramo superior del Éufrates, donde las tierras bajas del Creciente se aproximan a las tierras altas— procede el sorprendente descubrimiento de un esqueleto extendido (nuevamente, una joven) aún dentro de un edificio incinerado, postrado y sin la cabeza. [55] En la propia Göbekli Tepe, la decapitación de humanos tiene su imitación en la estatuaria: se creaban esculturas antropomórficas solo para aplastar su parte superior y enterrar las cabezas junto a columnas dentro de los altares. [56] Por todo esto, los arqueólogos se muestran (correctamente) cautelosos a la hora de vincular estas prácticas a conflicto o depredación —hasta ahora solo hay limitadas pruebas de violencia interpersonal— y mucho menos de guerra durante esta época. [57]

En este punto deberíamos tener en cuenta las pruebas de Çayönü Tepesi, en la llanura de Ergani. Aquí estaba emplazado un asentamiento prehistórico que comprendía numerosas casas construidas sobre cimientos de piedra, así como edificios públicos. Se encuentra sobre un afluente del Tigris, en la zona montañosa de Diyarbakir, al norte y no muy lejos de Göbekli Tepe, y fue fundada más o menos sobre la misma época por una comunidad de cazadores-recolectores y en algún momento pastoreadores. [58] Cerca del centro del yacimiento se erigía una longeva estructura que los arqueólogos denominan la Casa de los Cráneos, por la sencilla razón de que en su interior se hallaron los restos de más de 450 personas, incluidos cadáveres decapitados y más de 90 cráneos, todo ello en pequeños contenedores abarrotados. Algunos cráneos estaban aún unidos a vértebras cervicales, indicando que fueron cercenados de cuerpos aún con

carne (aunque no necesariamente vivos). La mayoría de las cabezas pertenecían a jóvenes adultos o adolescentes, individuos en la flor de su vida, y diez de ellos pertenecían a niños. Si alguno de estos cráneos era un trofeo, arrebatado a víctimas o enemigos, había sido escogido por su vitalidad. Los cráneos estaban intactos, sin signos de decoración. [59]

Los restos humanos de la Casa de los Cráneos se encontraban almacenados junto a los de grandes animales depredadores, y había un cráneo de un gran bóvido encastrado en un muro exterior. En las últimas etapas de su uso, el edificio incorporó una mesa de piedra pulida, erigida cerca de la entrada, en un patio abierto que podría haber alojado grandes reuniones. Estudios de residuos de sangre de su superficie y de objetos asociados llevaron a los investigadores a identificar esta mesa como un altar en el que se llevaban a cabo el sacrificio público y el procesamiento de los cuerpos, de víctimas humanas y de otros animales. Sea o no correcto este detalle de la reconstrucción, la asociación de animales y humanos vencidos es sugerente. La Casa de los Cráneos acabó destruida en una gran conflagración, tras la cual la gente de Çayönü cubrió todo el complejo bajo una profunda capa de guijarros y tierra.

Quizá lo que estamos detectando en la Casa de los Cráneos, si bien en una forma algo diferente, es un conjunto de ideas ya familiares en la Amazonia y, en general, en otros lugares: la caza como depredación, pasando sutilmente de modo de subsistencia a un modo de modelar y poner en práctica dominio sobre otros seres humanos. Al fin y al cabo, incluso los señores feudales de Europa tendían a identificarse con leones, halcones y demás animales depredadores (les encantaba también el simbolismo de clavar cabezas en picas; «¡Que le corten la cabeza!» sigue siendo la frase más identificada, popularmente, con la monarquía británica). [60] Pero ¿qué pasa con la propia Göbekli Tepe? Si la exhibición de calaveras como trofeos era una importante función del sitio, con toda seguridad debería conservarse

algún rastro directo, algo más que apenas unos sugerentes relieves en piedra.

Hasta ahora los restos humanos son escasos en Göbekli Tepe. Lo que lo hace incluso más notable es que —de los pocos centenares de trozos de hueso humano prehistórico hallados hasta ahora en el yacimiento— unas dos terceras partes son, en efecto, fragmentos de cráneos o huesos faciales, algunos de ellos con signos de haber sido desollados e incluso decapitados. Entre ellos se hallaron los restos de tres calaveras, recuperadas de la zona de altares de piedra, con muestras de un tipo más elaborado de modificación cultural, en forma de incisiones profundas y agujeros, que permitían colgar el cráneo de una cuerda o montarlo en el extremo de un poste. [61]

En capítulos anteriores hemos explorado por qué la agricultura no fue una ruptura tan grande en los asuntos humanos como habíamos llegado a asumir. Ahora estamos, finalmente, en posición de unir las varias hebras de este capítulo y decir algo acerca de por qué es importante. Recapitulemos.

La agricultura en el Neolítico comenzó en el sudoeste asiático como una serie de especializaciones locales en cultivo y cría de ganado, de forma diseminada en varios lugares de la región, sin un epicentro. Estas estrategias locales buscaban, al parecer, mantener el acceso al comercio y a localizaciones óptimas de caza y pesca, actividades que continuaron inalteradas junto con el cultivo. Este comercio podría haber tenido más que ver con la sociabilidad, el romance y la aventura que con ventajas materiales, tal y como solemos concebirlo. Aun así, sean cuales sean las razones, a lo largo de miles de años estas innovaciones locales —de trigo que no se dispersaba a ovejas dóciles— se intercambiaban entre aldeas, produciéndose cierto grado de uniformidad por toda una coalición de sociedades en Oriente Próximo. Surgió un paquete estándar de agricultura mixta, que abarcaba desde el Zagros iraní a las costas orientales del

Mediterráneo, y que se extendió más allá, aunque con niveles diversos de éxito.

No obstante, ya desde sus inicios, la agricultura fue mucho más que una nueva economía. También vio la creación de patrones vitales y rituales que permanecen con nosotros, tenaces, milenios más tarde, y que se han convertido en elementos fijos de la existencia social en un amplio sector de la humanidad: de todo, desde festividades de la cosecha al hábito de sentarnos en bancos, poner el queso sobre el pan, entrar y salir por puertas o mirar el mundo a través de ventanas. Al principio, gran parte de este estilo de vida del Neolítico se desarrolló simultáneamente a un patrón cultural alternativo en la estepa y las zonas altas del Creciente Fértil, distinguible sobre todo por la construcción de grandes monumentos de piedra y por un simbolismo de la virilidad y la depredación masculina que excluía en gran parte preocupaciones femeninas. En contraste con esto, el arte y rituales de los asentamientos de las zonas bajas de los valles del Jordán y el Éufrates presentan a la mujer como cocreadora de una forma distinta de sociedad —aprendida a través de las rutinas productivas del cultivo, el pastoreo y la vida en la aldea— y celebrada moldeando y uniendo materiales blandos como arcilla y fibras para crear formas simbólicas.[62]

Obviamente, podríamos atribuir estas oposiciones culturales a la coincidencia, o quizá incluso a factores ambientales. Pero teniendo en cuenta la cercanía de los patrones culturales opuestos, y cómo los grupos responsables de ellos intercambiaban bienes y estaban totalmente enterados de la existencia del otro, es igualmente posible, y quizá más probable, ver lo que sucedió como consecuencia de una diferenciación recíproca y autoconsciente, o esquizogénesis, similar a lo que observamos entre las sociedades forrajeadoras recientes de la Costa Oeste de Norteamérica. Cuanto más organizaban, en las tierras altas, sus vidas artísticas y ceremoniales en torno al tema de la violencia depredadora masculina, más tendían en las bajas a organizar las suyas en torno al conocimiento y

simbolismo femenino... y viceversa. Sin fuentes escritas que nos guíen, las pruebas más claras que podemos hallar de tales oposiciones mutuas se dan cuando la situación se da la vuelta y la gente pierde (literalmente, en nuestro caso) la cabeza, como cuando un grupo de personas parece hacer esfuerzos por exhibir públicamente cómo va en contra de una conducta altamente característica de sus vecinos.

Se trata de pruebas en absoluto difíciles de hallar, dado que los aldeanos de las tierras bajas, como sus vecinos de las altas, también daban una gran importancia ritual a las cabezas humanas, pero escogían tratarlas de modos que resultaban totalmente ajenos a los de las tierras altas. Ilustremos brevemente a qué nos referimos.

Quizá los objetos más reconocibles —y, definitivamente, los más macabros— de entre los hallados en aldeas del Neolítico temprano del Pasillo Levantino (Israel, Palestina, Jordania, Líbano y el Éufrates sirio) son los cráneos enyesados. Se trata de cabezas que fueron extraídas de enterramientos de mujeres, hombres y ocasionalmente niños en un proceso secundario, una vez que el cuerpo se había descompuesto. Una vez separadas del cuerpo, se las limpiaba cuidadosamente y se las cubría con arcilla; posteriormente se les daban capas de escayola para convertirlas en algo totalmente diferente. A menudo se colocaban conchas en las órbitas de los ojos, del mismo modo en que la arcilla y la escayola sustituían la carne y la piel. Pintura roja y blanca añadían vida al resultado. Los cráneos enyesados parecen haber sido preciadas herencias, cuidadosamente almacenadas y reparadas a lo largo de generaciones. Llegaron a su máxima popularidad en el octavo milenio a. C., mientras Göbekli Tepe comenzaba su declive, cuando la práctica llegó hasta Çatalhöyük; allí se halló un cráneo enyesado de este modo en una situación íntima, sostenido en el pecho en un entierro femenino.[63]

Desde que estos misteriosos objetos vieron la luz por primera vez en Jericó, a principios del siglo XX, los arqueólogos se han preguntado por su

significado. Muchos eruditos los consideran expresiones del cuidado y de la reverencia hacia los ancestros. Pero hay literalmente infinitas maneras de demostrar respeto o luto por los ancestros sin tener que extraer de forma sistemática los cráneos de sus lugares de descanso eterno y darles vida moldeando y añadiendo capas de barro, escayola, conchas, fibras y pigmentos. Incluso en las tierras bajas del Creciente Fértil este tratamiento se reservaba a una minoría de individuos. Era mucho más frecuente que los cráneos extraídos de enterramientos se dejaran desnudos, mientras que otros poseían complejas historias como objetos rituales, como un grupo de cráneos procedentes de Tell Qarassa, en el norte de Siria, deliberadamente mutilados en la cara en lo que parece haber sido un acto de profanación *post mortem*. [64]

En los valles del Jordán y del Éufrates y las zonas costeras adyacentes, la práctica de coleccionar y exhibir cráneos humanos tiene una historia incluso más larga, que se remonta a los cazadores-recolectores natufienses, antes del inicio del periodo Neolítico; no obstante, longevidad no implica necesariamente un contexto local por completo para posteriores innovaciones rituales, como la adición de materiales decorativos para obtener cráneos enyesados. Tal vez crear cráneos enyesados de este modo no tuviera que ver solamente con reconectar con los muertos, sino que negaba asimismo la lógica de desollar, cortar, perforar y acumular cabezas como trofeos. Como mínimo, nos da una indicación bastante clara de que las poblaciones del Alto y del Bajo Creciente Fértil seguían trayectorias culturales muy diferentes —en algunos casos, opuestas— a lo largo de los siglos en los que plantas y animales comenzaron a domesticarse. [65]

De trampas semánticas y espejismos metafísicos

En los setenta, un brillante arqueólogo de Cambridge llamado David Clarke predijo que, con la investigación moderna, casi todos los aspectos de la vieja narrativa de la evolución humana, «las explicaciones dadas al desarrollo del hombre moderno, la domesticación, la metalurgia, la urbanización y la civilización, pueden en perspectiva acabar revelándose como trampas semánticas y espejismos metafísicos». [66] Comienza a parecer que tenía razón.

Sigamos recapitulando. Un bloque de construcción básico de esa narrativa de la evolución social del ser humano era la asignación de un lugar específico en la historia a las sociedades forrajeadoras, el del preludio de una Revolución Agrícola que supuestamente cambiaría totalmente el curso de esa historia. En esta narrativa convencional, la tarea de los forrajeadores es ser todo aquello que la agricultura no es (y, así, explicar también, por implicación, qué es la agricultura). Si los agricultores son sedentarios, los forrajeadores han de ser móviles; si los agricultores producen alimentos, los forrajeadores deben limitarse a recogerlo; si los agricultores poseen propiedad privada, los forrajeadores han de renunciar a ella; si las sociedades agrícolas son desiguales, lo son por contraste al igualitarismo innato de los forrajeadores. Por último, si se diera un grupo de forrajeadores que compartieran rasgos con los agricultores, la narrativa dominante exige que se los considere rasgos incipientes, emergentes o desviados, de tal modo que el destino de los forrajeadores sea bien evolucionar hasta convertirse en agricultores, bien marchitarse y desaparecer.

A estas alturas resultará cada vez más evidente para cualquiera que casi nada de esta narrativa establecida encaja con las pruebas disponibles. En el Creciente Fértil de Oriente Próximo, a menudo considerado la cuna de la Revolución Agrícola, no hubo, en realidad, un cambio repentino del Paleolítico forrajeador al Neolítico agrícola. La transición de vivir sobre todo de recursos silvestres a una vida basada en la producción de alimentos

llevó aproximadamente 3.000 años. Y aunque la agricultura permitió la posibilidad de mayores concentraciones de riqueza, en la mayoría de los casos esto no comenzó a darse hasta milenios después de su adopción. En los siglos que pasaron entre tanto, los pueblos probaban la agricultura a pequeña escala, una «agricultura lúdica», si se quiere, alternando entre modos de producción, de manera muy similar a como alternaban entre estructuras sociales.

Está claro que ya nadie usa frases como Revolución Agrícola a la hora de enfrentarse a procesos de una duración y complejidad tan desmedidos. Y dado que no hubo ningún estado edénico inicial desde el que los primeros agricultores pudieran dar sus primeros pasos en el camino a la desigualdad, tiene incluso menos sentido hablar de la agricultura como culpable de los orígenes de la jerarquía social, de la desigualdad y de la propiedad privada. En el Creciente Fértil, es (si acaso) entre los grupos de las tierras altas, los más alejados de la dependencia de la agricultura, donde hallamos estratificación y violencia enquistadas; entretanto, sus contrapartidas de las llanuras, que vinculaban la producción de cultivos a importantes rituales sociales, presentan una cara decididamente más igualitaria; y gran parte de este igualitarismo está relacionado con un incremento en la visibilidad económica y social de la mujer, algo reflejado en su arte y sus rituales. En ese sentido, la obra de Gimbutas —aun pintada a trazos gruesos, a veces hasta el punto de la caricatura— no iba del todo errada.

Todo esto suscita una importante pregunta: si la adopción de la agricultura realmente alejó a la humanidad de la dominación violenta, ¿qué sucedió?

7

La ecología de la libertad

Cómo surgió, se tambaleó y se abrió paso a trompicones, por el mundo, la agricultura

En cierto modo, el Creciente Fértil de Oriente Próximo es inusual precisamente porque sabemos mucho acerca de lo que aconteció allí. Reconocido durante mucho tiempo como una cuna de la domesticación animal y vegetal, lo han estudiado más intensamente los arqueólogos que casi ninguna otra región fuera de Europa. Esta acumulación de pruebas nos permite comenzar a desenredar parte de los cambios sociales que acompañaron los primeros pasos hacia la domesticación de cultivos y animales, e incluso comenzar a apoyarnos, hasta cierto punto, en la evidencia negativa. Resulta difícil, por ejemplo, defender convincentemente que la guerra fuera un rasgo significativo en las primeras sociedades agrícolas de Oriente Próximo, puesto que, de ser así, a estas alturas debería haber alguna prueba de ello en el registro. Por otra parte, existen abundantes pruebas de la proliferación del comercio y de las artesanías especializadas, así como de la importancia de la figura femenina en el arte y los rituales.

Por las mismas razones podemos extraer comparaciones entre la zona baja del Creciente Fértil (especialmente el Pasillo Levantino, pasando por el valle del Jordán) y las tierras altas (las llanuras y colinas de Turquía oriental), donde desarrollos igualmente precoces en la vida en aldeas y en industrias locales se asocian con la erección de monumentos de piedra adornados con simbolismo masculino y una imaginería de violencia depredadora.[1] Algunos eruditos han intentado agrupar todos estos desarrollos como partes de un mismo proceso, encauzado en una misma dirección general: el nacimiento de la agricultura. Pero los primeros agricultores parecen haber sido agricultores renuentes, capaces de comprender las implicaciones logísticas de la agricultura y, por ello, haber evitado todo compromiso demasiado serio con ella. Sus vecinos de las tierras altas, también establecidos en áreas con diversos recursos silvestres, tenían incluso menos incentivos para ligar su existencia a una limitada variedad de cultivos y ganado.

Si la situación en tan solo una de las cunas de la primitiva agricultura era tan complicada, lo lógico es que carezca de sentido preguntarse: «¿Cuáles fueron las implicaciones sociales de la transición a la agricultura?», como si hubiera habido solamente una transición y un solo conjunto de implicaciones. En verdad es erróneo dar por sentado que plantar semillas o cuidar de ovejas implica necesariamente aceptar disposiciones sociales más desiguales solo por evitar una tragedia de los comunes. Aquí damos con una paradoja. La mayoría de las obras generalistas acerca de la historia de la humanidad suelen dar por sentado algo por el estilo; no obstante, casi nadie, si se lo presiona, defendería seriamente esta argumentación, puesto que se trata de una evidente falacia de hombre de paja. Todo estudiante de sociedades agrarias sabe que la gente decidida a expandir la agricultura de un modo sostenible, sin privatizar las tierras ni ceder su gestión a una clase de capataces, ha hallado el modo de hacerlo.

Propiedad comunal, principios de campos abiertos, redistribución periódica de zonas y gestión cooperativa del pastoreo son bastante comunes y a menudo se practicaron durante siglos en un mismo lugar.[2] El *mir* ruso es un ejemplo famoso, pero sistemas similares de redistribución agraria existieron antaño por toda Europa, de las Tierras Altas escocesas a los Balcanes, y en algunos casos han llegado a épocas muy recientes. El término anglosajón era *run-rig* o *rundale*. Como es evidente, las reglas de redistribución variaban de un lugar a otro: en algunos lugares se organizaba *per stirpes*, es decir, por familias; en otros, en función de la cantidad de personas en la familia. Muy a menudo la localización exacta de cada franja se determinaba por lotería, y cada familia recibía una franja de tierra de cada calidad, de modo que nadie se viera obligado a viajar mucho más lejos que ninguna otra persona para llegar a su zona, ni a trabajar tierras de calidad notablemente más baja.[3]

Evidentemente, no solo en Europa sucedían estas cosas. En su libro de 1875 *Lectures on the Early History of Institutions*, Henry Sumner Maine —quien ocupó la primera cátedra de jurisprudencia histórica y comparativa en Oxford— trataba ya casos de redistribución periódica de tierras e instituciones tipo *rundale* desde la India a Irlanda, y señalaba que, casi hasta su propia época, «eran frecuentes los casos en los que la tierra cultivable se dividía en franjas que iban pasando por las familias arrendatarias de un modo periódico, y a veces con carácter anual». Y que en la Alemania preindustrial, en la que la posesión de la tierra se repartía entre asociaciones de las marcas, cada arrendatario recibía franjas compuestas por tierras de las tres principales calidades. Señala como algo importante que no se trataba tanto de formas de propiedad como de modos de ocupación, no muy diferentes de los derechos de acceso hallados en muchos grupos de forrajeadores.[4] Iba apilando ejemplos: el sistema *mash'a*, en Palestina, por ejemplo, o el balinés *subak*.[5]

Resumiendo, sencillamente no hay razones para asumir que la adopción de la agricultura, en periodos más remotos, significara también el inicio de la propiedad privada de la tierra, de la territorialidad o un abandono irreversible del igualitarismo forrajeador. Puede haber sido así unas cuantas veces, pero ya no se puede tratar esto como la noción por defecto. Como vimos, parece haberse dado exactamente lo opuesto en el Creciente Fértil de Oriente Próximo, al menos durante los primeros miles de años después de la aparición de la agricultura. Si la situación de tan solo una de las cunas de la agricultura primitiva quedaba tan lejos de nuestras expectativas evolucionistas, no podemos sino preguntarnos qué otras historias esperan a ser narradas en los demás lugares donde surgió la agricultura. En efecto, estas otras localizaciones se van multiplicando a la luz de nuevas pruebas, genéticas y botánicas amén de arqueológicas. Y resulta que el proceso fue mucho más desordenado, mucho menos unidireccional de lo que se había creído; de modo que debemos pensar una gama mucho mayor de posibilidades que lo que antaño dimos por supuesto. Veremos hasta qué punto la imagen se va alterando y apuntando hacia algunos de los sorprendentes y nuevos patrones que comienzan a revelarse.

Geógrafos e historiadores solían creer que plantas y animales se domesticaron primeramente en unas pocas zonas nucleares: las mismas áreas en las que aparecieron sociedades a gran escala, políticamente centralizadas. En Oriente Próximo había trigo y cebada, así como ovejas, cabras, cerdos y bóvidos; en China había arroz (*japonica*), brotes de soja y una variedad distinta de cerdo; en los Andes peruanos se domesticó la patata, la quinoa y las llamas; en Mesoamérica, el maíz, el aguacate y los chiles. Coincidencias geográficas tan claras entre centros de primitiva domesticación de cultivos y el surgimiento de estados centralizados invitó a especular con que aquella llevaba a estos: que la producción de alimentos

fue responsable del surgimiento de las ciudades, la escritura y la organización política centralizada, proporcionando el excedente calórico necesario para soportar grandes poblaciones y elitistas clases de administradores, guerreros y políticos. Invente la agricultura —parecía ser la idea— y se embarcará en un rumbo que acabará llevando a los carros de guerra asirios, a los burócratas confucionistas, a los reyes divinos incaicos o a que los sacerdotes aztecas se lleven una parte importante de tu cosecha. La dominación —muy a menudo una dominación violenta, horrible— seguiría de modo inevitable; era cuestión de tiempo.

La arqueología ha cambiado todo esto. Hoy en día los expertos identifican entre quince y veinte centros de domesticación independientes, muchos de los cuales siguieron rutas de desarrollo muy diferentes a China, Perú, Mesoamérica o Mesopotamia (los cuales, a su vez, siguieron rutas muy diferentes). A esos centros de agricultura inicial hay que añadir, entre otros, el subcontinente indio (donde se domesticó el mijo pardo, la judía mungo, las alubias de Kulthi y el cebú); las praderas de África occidental (mijo perla); las tierras altas centrales de Nueva Guinea (banana, taro, ñame); los bosques tropicales de Sudamérica (mandioca, cacahuetes) y los Bosques Orientales de Norteamérica, donde se cultivaba todo un grupo de semillas locales —quinoa, girasol y hierba de pantano— mucho antes de la introducción del maíz desde Mesoamérica. [6]

Sabemos mucho menos acerca de la prehistoria de estas otras regiones que del Creciente Fértil. Ninguna de ellas siguió una trayectoria lineal desde la producción de alimentos a la formación de estados. Tampoco existe razón alguna para suponer una rápida expansión de la agricultura hacia zonas adyacentes. La producción de alimentos no siempre se les presentaba, a las poblaciones de recolectores, pescadores y cazadores, como algo evidentemente beneficioso. Los historiadores que pintan a trazos gruesos a veces escriben como si hubiera sucedido, o como si las únicas barreras a la expansión de la agricultura fueran las naturales, como el clima o la

topografía. Esto plantea cierta paradoja, porque incluso forrajeadores que habitaron en entornos ideales para la agricultura de cereales, y muy conscientes de sus posibilidades, a menudo escogían no adoptarla. Tomemos el siguiente párrafo de Jared Diamond:

> Del mismo modo en que algunas regiones demostraron ser mucho más idóneas que otras para dar origen a la producción alimentaria, también la facilidad de difusión de esta variaba en gran medida en el mundo. Algunas zonas que ecológicamente son muy adecuadas para la producción de alimentos no la obtuvieron en absoluto en tiempos prehistóricos, a pesar de que en sus cercanías había zonas de producción alimentaria prehistórica. Los ejemplos más evidentes de estos casos son las faltas de difusión, tanto de la agricultura como de la ganadería, a la California autóctona desde el sudoeste de Estados Unidos o a Australia desde Nueva Guinea e Indonesia, y la falta de difusión de la agricultura desde la provincia sudafricana de Natal a la de El Cabo. [7]

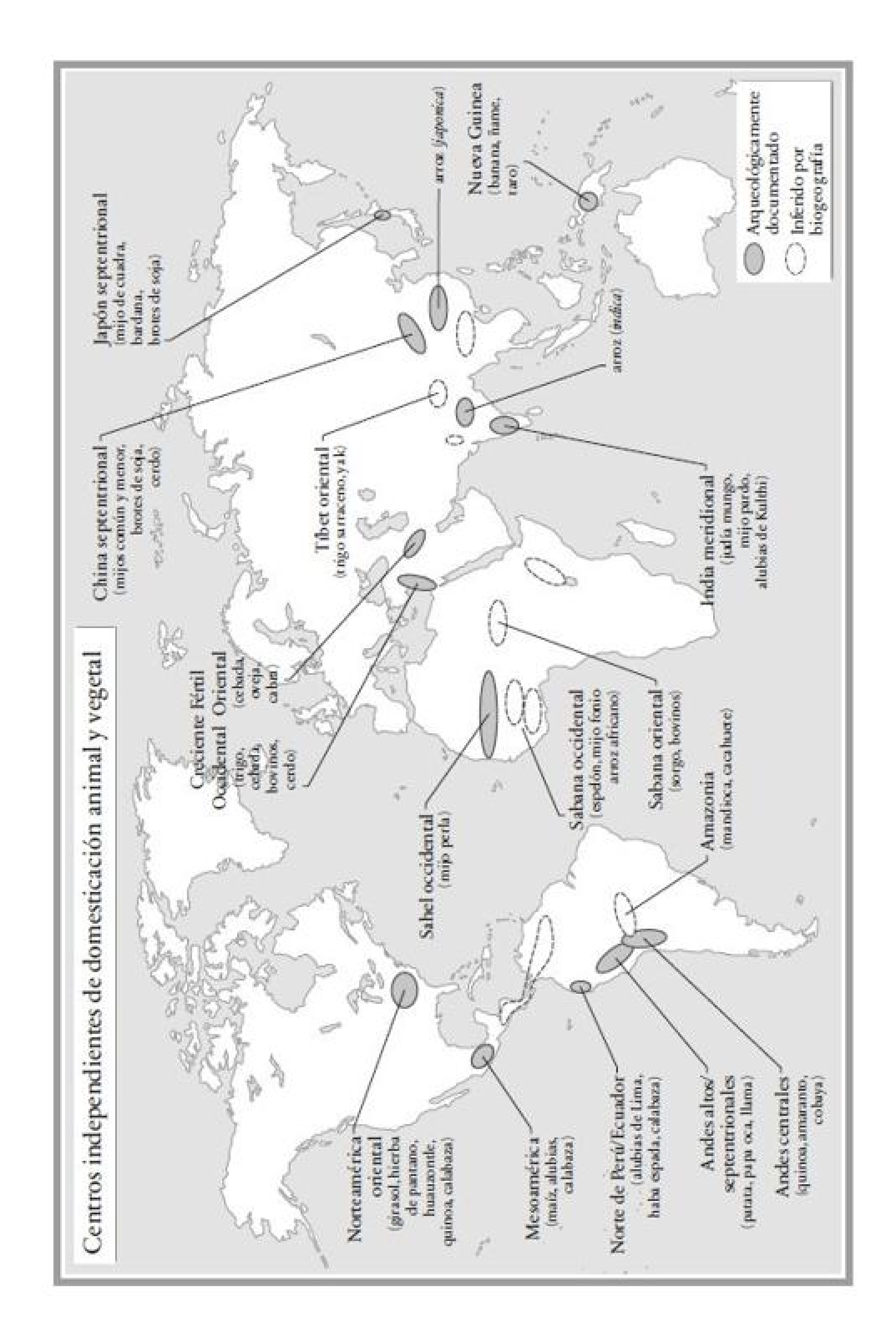
Que la agricultura no consiguiera llegar a California no es una manera especialmente convincente de enmarcar el problema. Se trata tan solo de una versión actualizada del antiguo enfoque por difusión, que identifica rasgos culturales (el juego del cordel, instrumentos musicales, agricultura, etcétera) y traza mapas de sus migraciones por el planeta, y plantea por qué no llegan a algunos lugares. En realidad, existen todas las razones del mundo para creer que la agricultura llegó a California al mismo tiempo que al resto de Norteamérica. Es solo que (pese a una ética laboral que alaba el trabajo agotador y un sistema de intercambio regional que habría permitido que las innovaciones tecnológicas se difundieran muy rápidamente) la gente del lugar rechazó la práctica con tanta energía como rechazó la esclavitud.

Incluso en el sudoeste de Norteamérica, la tendencia general durante los aproximadamente 500 años anteriores a la llegada de los europeos fue el gradual abandono del maíz y de las alubias, que en ocasiones se llevaban cultivando miles de años, y un regreso al modo de vida forrajeador. Si acaso, durante este periodo eran los californianos quienes extendían los usos: poblaciones procedentes de la zona oriental traían nuevos métodos de forrajeo, y sustituían pueblos previamente agrícolas incluso hasta Utah o Wyoming. Para cuando los españoles llegaron al sudoeste, las poblaciones de los pueblos que antaño habían dominado la región estaban reducidas a

bolsas aisladas de agricultores, totalmente rodeadas por cazadores-recolectores. [8]

SOBRE CIERTOS PROBLEMAS DE TERMINOLOGÍA CUANDO SE HABLA DEL MOVIMIENTO DE CULTIVOS Y ANIMALES DOMESTICADOS POR EL MUNDO

En libros acerca de la historia del mundo se suelen hallar frases como «los cultivos y el ganado domesticado se extendieron rápidamente por Eurasia», o «el conjunto de plantas del Creciente Fértil impulsó la producción de alimentos desde Irlanda hasta el valle del Indo», o «el maíz viajó en dirección norte a paso de caracol». ¿Cuán apropiado es este lenguaje para describir la expansión de las economías del Neolítico de hace muchos miles de años?



Si acaso, parece reflejar la experiencia de los últimos siglos, cuando los productos domesticados del Viejo Mundo conquistaron, en efecto, los entornos del continente americano y de Oceanía. En estos tiempos, mucho

más recientes, cultivos y ganado podían expandirse como incendios forestales, transformando hábitats existentes de modos que los dejaban irreconocibles en un lapso de pocas generaciones. Pero esto no tiene tanto que ver con la naturaleza del cultivo de semillas como con la expansión comercial y colonial: las semillas pueden expandirse muy rápidamente si quienes las llevan tienen un ejército y les impulsa la necesidad de expandir ilimitadamente sus empresas para mantener los beneficios. La situación en el Neolítico era totalmente diferente. Especialmente los primeros miles de años después de la Edad de Hielo, la mayoría de la gente no era agricultora, y los cultivos de los agricultores debían competir con toda una panoplia de depredadores salvajes y parásitos, gran parte de los cuales ya han sido eliminados de los paisajes agrícolas.

Para empezar, las plantas y animales domesticados no podían expandirse más allá de sus límites ecológicos sin un importante esfuerzo por parte de los humanos que los plantaban y cuidaban. No solo había que encontrar entornos adecuados, sino que había que desbrozarlos, abonarlos, crear bancales, etcétera. Puede que las modificaciones del paisaje implicadas parezcan de una escala menor —poco más que trastear con el entorno—, pero eran muy costosas para los estándares locales, y cruciales para extender el alcance de las especies domésticas. [9] Es evidente que siempre hubo caminos de menor resistencia, rasgos topográficos y regímenes climáticos tendentes o menos tendentes a la economía del Neolítico. El eje este-oeste de Eurasia del que habla Jared Diamond en *Armas, gérmenes y acero* (1997) o las «latitudes afortunadas» de *Por qué manda Occidente... por ahora*, de Ian Morris (2010), son pasillos ecológicos de este tipo.

Eurasia, como sugieren estos autores, posee pocos equivalentes a las marcadas variaciones climáticas del continente americano o de África. Las especies terrestres pueden viajar a lo ancho del continente euroasiático sin cruzar fronteras entre zonas tropicales y templadas. Los continentes cuyos extremos se extienden de norte a sur son algo totalmente diferente, y tal vez

menos dócil de cara a transferencias ecológicas como esas. La argumentación geográfica es bastante sólida, al menos para los últimos 10.000 años de historia. Explica por qué cereales originarios del Creciente Fértil se cultivan con éxito hoy en día en lugares tan distantes como Irlanda y Japón. También puede explicar, hasta cierto punto, por qué pasaron muchos miles de años antes de que cultivos americanos —como el maíz y la calabaza, domesticados por primera vez en los trópicos— se aceptaran en la parte septentrional y templada del continente, en contraste con la relativamente rápida adopción de cultivos euroasiáticos fuera de sus zonas de origen.

¿Hasta qué punto ayudan observaciones de este tipo a explicar la historia humana a una escala más grande? ¿Hasta dónde puede llegar la geografía para explicar la historia, en lugar de limitarse a influir en ella?

En los años setenta y ochenta, un geógrafo llamado Alfred W. Crosby expuso una serie de teorías acerca de cómo la ecología había moldeado el curso de la historia. Entre otras cosas, fue el primero en llamar la atención sobre el intercambio colombino, el notable cruce de especies no humanas puesto en marcha por la llegada de los europeos al continente americano a partir de 1492, y de su efecto transformador en la configuración global de cultura, economía y gastronomía. Tabaco, pimientos, patatas y pavos fluyeron hacia Eurasia; el maíz, la goma y el pollo entraron en África; los cítricos, el café, los caballos, las mulas y el ganado bovino viajaron hacia el continente americano. Crosby explicaba que el dominio mundial de las economías europeas a partir del siglo XVI se podía explicar gracias al proceso que denominaba «imperialismo ecológico». [10]

Las zonas templadas de Norteamérica y Oceanía, señaló Crosby, resultaban ideales para los cultivos y animales euroasiáticos; no solo debido a su clima, sino también porque albergaban pocos competidores oriundos y

carecían de parásitos similares a los hongos, insectos o ratones de campo que habían evolucionado adaptándose para compartir el trigo de procedencia humana. Liberadas en entornos tan nuevos, las especies domésticas europeas se reprodujeron a un ritmo inaudito, e incluso se asilvestraron nuevamente en algunos casos. Superando en número y en consumo a la flora y fauna locales, comenzaron a alterar totalmente los ecosistemas, creando «neo-Europas», copias de entornos europeos del tipo de las que uno ve hoy en día si conduce por las zonas rurales de la isla Norte de Nueva Zelanda, por ejemplo, o gran parte de Nueva Inglaterra. El ataque ecológico a los hábitats originarios incluyó también enfermedades infecciosas como la viruela y el sarampión, que se originaron en entornos del Viejo Mundo en los que humanos y ganado compartían espacios. Mientras las plantas europeas prosperaban en ausencia de plagas, las enfermedades transportadas por los animales domésticos (o por humanos acostumbrados a vivir junto a ellos) causaron estragos en las poblaciones indígenas, creando tasas de víctimas de hasta el 95 por ciento, incluso en lugares en los que los colonos no esclavizaban ni masacraban activamente a la población indígena, algo que, evidentemente, hacían a menudo.

Bajo esta nueva perspectiva, el éxito del moderno imperialismo europeo debía más a la Revolución Neolítica del Viejo Mundo —con sus raíces en el Creciente Fértil— que a los logros específicos de Colón, Magallanes, Cook o cualquiera de los demás. Y en cierto sentido, esto es cierto. Pero la historia de la expansión agrícola anterior al siglo XVI dista mucho de ser una calle de sentido único; en realidad está llena de falsos inicios, sobresaltos y retrocesos. Y esto es más y más cierto conforme nos remontamos más en el tiempo. Para apreciar por qué, deberemos mirar más allá de Oriente Próximo y observar cómo les fue a algunas de las primeras comunidades de otros lugares del mundo tras el final de la Edad de Hielo. Pero antes hemos de ocuparnos de un asunto más básico: ¿por qué nuestro análisis de estos temas queda limitado a los últimos 10.000 años, aproximadamente, de

historia humana? Si los humanos existimos desde hace más de 200.000 años, ¿cómo es que la agricultura no surgió antes?

¿POR QUÉ LA AGRICULTURA NO SURGIÓ ANTES?

Desde que nuestra especie comenzó su existencia, ha habido tan solo dos periodos sostenidos de clima cálido, del tipo capaz de soportar una economía agrícola durante tiempo suficiente para dejar huella en el registro arqueológico.[11] El primero fue el interglaciar eemiense, que tuvo lugar hace unos 130.000 años. Las temperaturas mundiales se estabilizaron un poco por encima de los niveles de hoy en día, permitiendo la extensión de bosques boreales hasta Alaska y Finlandia. Había hipopótamos chapoteando en las orillas del Támesis y del Rin. Pero por aquel entonces el impacto en las poblaciones humanas quedaba mitigado por nuestro alcance geográfico, en aquella época, limitado. El segundo periodo es el actual. Cuando comenzó, hace unos 13.000 años, ya había personas en todos los continentes y en muchos tipos diferentes de entornos. Los geólogos llaman a este periodo Holoceno, procedente del griego *holos* (completo) y *kainós* (nuevo).

Muchos científicos de la tierra creen que el Holoceno ya ha acabado. Desde los últimos dos siglos, al menos, hemos entrado en una nueva época geológica, el Antropoceno, en que, por primera vez en la historia, la actividad humana es la principal impulsora del cambio climático mundial. Dónde, exactamente, comienza el Antropoceno es objeto de intenso debate científico. La mayoría de los expertos señala la Revolución Industrial, pero algunos sitúan su origen incluso antes, entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Por aquella época hubo un súbito descenso en las temperaturas de las capas superficiales de la atmósfera —parte de la Pequeña Edad de Hielo— que no se puede explicar por fuerzas naturales.

Es muy probable que la expansión europea hacia América haya tenido algo que ver. Con, tal vez, el 90 por ciento de la población autóctona eliminada por las consecuencias de la conquista y las enfermedades infecciosas, los bosques recuperaron regiones en las que se habían venido practicando desde hacía siglos la agricultura en bancales y la irrigación. En Mesoamérica, la Amazonia y los Andes, unos 50 millones de hectáreas de tierra cultivada podrían haber vuelto a ser silvestres. La absorción de carbono por parte de la vegetación habría aumentado en escala suficiente para cambiar el sistema Tierra y provocar una fase de enfriamiento mundial causada por el ser humano. [12]

Pongamos donde pongamos su inicio, el Antropoceno es lo que hemos hecho con el legado del Holoceno, que en cierto modo se había convertido en una *tabula rasa* para la humanidad. En su inicio, muchas cosas eran realmente nuevas. A medida que el hielo retrocedía, la flora y la fauna —otrora confinadas a pequeñas zonas-refugio— comenzaron a expandirse a nuevos escenarios. El ser humano las siguió, favoreciendo sus especies preferidas en el camino, mediante incendios forestales y el desbrozado de tierras. El efecto del calentamiento global en las costas fue mucho más complejo, conforme zonas costeras antiguamente bajo el hielo volvían a la superficie, mientras que otras se hundían por culpa del aumento de nivel de los mares, debido al deshielo glacial. [13] Para muchos historiadores el inicio del Holoceno es importante porque creó las condiciones para el inicio de la agricultura. Aun así, en muchas partes del mundo, como ya hemos visto, fue una edad de oro para los forrajeadores, y es importante recordar que este paraíso de los recolectores fue el contexto en que comenzaron los primeros agricultores.

La expansión más vigorosa de poblaciones forrajeadoras se dio en entornos costeros, recientemente expuestos por la retirada del hielo. Estas localizaciones ofrecían abundancia de recursos naturales. Peces de mar y aves acuáticas, ballenas y delfines, focas y nutrias, cangrejos, gambas,

ostras, bígaros... Ríos y lagunas de agua dulce, alimentados por los glaciares de las montañas, fluían llenos de lucios y besugos, lo que atraía aves acuáticas migratorias. Alrededor de estuarios, deltas y orillas de lagos tenían lugar reuniones anuales de pesca y recolección a distancias cada vez menores, que llevaban a patrones sostenidos de reunión bastante distintos de los del periodo glacial, en los que las largas migraciones estacionales de caza de mamut y otras grandes especies estructuraban gran parte de la vida social. [14]

Matorrales y bosques sustituyeron a la estepa abierta y la tundra a lo largo de gran parte de este mundo posglacial. Como en épocas anteriores, los forrajeadores empleaban varias técnicas de gestión agraria para estimular el crecimiento de las especies deseadas, como bayas y árboles frutales. Hacia el 8000 a. C., sus esfuerzos habían contribuido a la extinción de casi dos tercios de la megafauna mundial, especies mal equipadas para los hábitats más cálidos y cerrados del Holoceno. [15] Los bosques en expansión ofrecían una sobreabundancia de alimentos nutritivos y almacenables: bayas silvestres, frutos rojos, frutas, hojas y hongos, procesados con un nuevo juego de herramientas compuestas (microlitos). Allá donde el bosque ganaba terreno a la estepa, las técnicas de caza de los humanos pasaban de la coordinación estacional de matanzas en masa a estrategias más oportunistas y versátiles, centradas en mamíferos más pequeños con zonas de hábitat más limitadas, como los alces, ciervos, jabalíes y bóvidos salvajes. [16]

Lo que, en retrospectiva, resulta fácil de olvidar es que los agricultores entraron en este nuevo mundo como los candidatos culturales con menos probabilidades. Sus primeras expansiones estaban tan alejadas como se pueda imaginar de las *missions civilisatrices* de los modernos imperios agrarios. Sobre todo, como veremos, ocupaban los vacíos territoriales dejados por los forrajeadores: espacios geográficos demasiado remotos, inaccesibles o sencillamente indeseables para llamar la atención sostenida

de cazadores, pescadores y recolectores. Incluso en tales localizaciones, estas atípicas economías del Holoceno seguramente tuvieron suertes muy variadas. En ningún lugar se observa esto de forma más dramática que en el Neolítico inicial de Europa central, donde la agricultura sufrió una de sus primeras y más llamativas derrotas. Para comprender mejor las razones de este fracaso, analizaremos expansiones más exitosas de las primeras poblaciones agrícolas en África, Oceanía y las tierras bajas tropicales de Sudamérica.

Históricamente hablando no existe una conexión directa entre estos casos, pero lo que muestran, colectivamente, es de qué manera a menudo el destino de las primeras sociedades agrícolas dependía menos del imperialismo ecológico que de lo que podríamos denominar —por adaptar una frase del pionero de la ecología social Murray Bookchin— una «ecología de la libertad».[17] Con esto queremos decir algo muy específico. Si los campesinos son personas «existencialmente implicadas en el cultivo»,[18] entonces la ecología de la libertad (la agricultura lúdica, en resumen) es precisamente la condición opuesta. La ecología de la libertad describe la proclividad de las sociedades humanas a entrar y salir (libremente) de la agricultura; a cultivar sin convertirse plenamente en agricultores; a cultivar y criar animales sin ceder demasiado de la propia existencia a los rigores logísticos de la agricultura, y a mantener una red de alimentos suficientemente amplia para evitar que el cultivo se convierta en un asunto de vida o muerte. Es precisamente este tipo de flexibilidad ecológica el que tiende a excluirse de las narrativas convencionales de la historia del mundo, que suelen presentar el plantado de una sola semilla como un punto de no retorno.

Entrar y salir libremente de la agricultura, de este modo, o permanecer en el umbral resulta ser algo que nuestra especie ha realizado con éxito durante gran parte de su pasado.[19] Unas disposiciones ecológicas tan fluidas —que combinan horticultura, cultivo en tierras de aluvión, gestión

agraria a pequeña escala (por ejemplo, con quemas, podas y bancales) y el acorralamiento o mantenimiento de animales en estado semisalvaje, con toda una gama de actividades de caza, pesca y recolección— fueron antaño típicas de las sociedades humanas de muchas partes del mundo. A menudo estas actividades se mantuvieron durante miles de años, y no era infrecuente que soportaran grandes poblaciones. Es posible que también hayan sido cruciales para la supervivencia de aquellas primeras poblaciones en incorporar plantas y animales domésticos. La biodiversidad —no el biopoder— fue la clave inicial para el incremento de producción de alimentos del Neolítico.

Donde analizamos una moraleja del Neolítico: el macabro y sorprendente destino de los primeros agricultores de Europa Central

Kilianstädten, Talheim, Schletz y Herxheim son los nombres de yacimientos del Neolítico temprano de las llanuras de *loess* de Austria y Alemania. Colectivamente, nos cuentan una historia muy poco conocida acerca de la primera agricultura.

En estos sitios, a partir del 5500 a. C., se fundaron aldeas de similar perspectiva cultural, la llamada tradición de la «cerámica de bandas». Están entre las primeras aldeas agrícolas de Europa central. Pero, a diferencia de la mayoría de los primeros asentamientos agrícolas, todas ellas acabaron sus vidas en un periodo de disturbios marcado por la excavación y rellenado de fosas comunes. Los contenidos de estas fosas dan fe de la aniquilación, o del intento de aniquilación, de una comunidad entera: fosas mal excavadas o reutilizadas, con caóticos montones de restos humanos, incluidos adultos y niños de ambos sexos, dispuestos como si de basura se tratase. Los huesos exhiben señales de tortura, mutilación y muerte violenta: rotura de

extremidades, signos de cabelleras arrancadas, cortes para canibalismo. En Kilianstädten y Asparn no había mujeres jóvenes entre los restos, lo que sugiere su abducción como cautivas. [20]

La economía agrícola había llegado a Europa central, llevada por migrantes del sudeste, y con consecuencias catastróficas, en definitiva, para algunos de aquellos cuyos ancestros la habían importado. [21] Los primeros asentamientos de estos recién llegados a las llanuras centroeuropeas sugieren una sociedad relativamente libre, con pocos indicadores de diferencia de estatus dentro de (y entre) las comunidades. Sus unidades familiares básicas (casas comunales de madera) tenían aproximadamente el mismo tamaño; no obstante, hacia el 5000 a. C. comenzaron a aparecer disparidades entre ellos, así como entre los bienes enterrados con los muertos. Comenzaron a rodear sus asentamientos con grandes zanjas, que ofrecen pruebas de guerras en forma de flechas, cabezas de hachas y restos humanos. En algunos casos, cuando los sitios eran arrasados, las zanjas se convertían en fosas masivas para los residentes que no habían conseguido defenderlos. [22]

Hay tal cantidad y calidad de datos fechados con precisión que los investigadores son capaces de reconstruir las tendencias demográficas que acompañan estos cambios. Estas reconstrucciones han arrojado alguna que otra sorpresa. La llegada de la agricultura a Centroeuropa vino acompañada de un repentino crecimiento masivo de la población, que es exactamente lo que cabría esperar. Pero lo que siguió no fue el esperable patrón de crecimiento demográfico continuo. En su lugar, lo que vino fue una desastrosa recesión, un ciclo de auge y depresión, entre el 5000 y el 4500 a. C., y algo que se acercó mucho a un colapso regional. [23] Estos grupos del Neolítico temprano llegaron, se asentaron y después, en muchas zonas (aunque, deberíamos subrayar, no todas), comenzaron a disminuir hasta desaparecer, mientras que en otras aumentaron gracias al mestizaje con poblaciones forrajeadoras ya bien establecidas. La agricultura de cereales

no empezó a despegar en el centro y norte de Europa hasta después de un periodo de 1.000 años. [24]

Las narrativas más antiguas de la prehistoria tendían a asumir, sencillamente, que los colonos neolíticos habían sido superiores a las poblaciones forrajeadoras nativas, tanto demográfica como socialmente; que o bien las habían sustituido o bien las habían convertido a un modo de vida superior a través del comercio y el mestizaje. El patrón de auge y depresión ahora documentado en la Europa templada contradice esa imagen y suscita cuestiones de más amplio alcance acerca de la viabilidad de las economías neolíticas en un mundo de forrajeadores. Para enfrentarnos a estas preguntas debemos saber un poco más acerca de las propias poblaciones forrajeadoras y cómo desarrollaron sus tradiciones del Pleistoceno tras la Edad de Hielo, entrando con ellas en el Holoceno.

Gran parte de lo que sabemos de las poblaciones forrajeadoras de la Europa posglacial (mesolítica) procede de hallazgos a lo largo de las costas del Báltico y del Atlántico. Mucho más se ha perdido bajo las aguas. Aprendemos mucho acerca de estos cazadores-recolectores del Holoceno a partir de sus costumbres funerarias. Desde el norte de Rusia a Escandinavia y la costa de Bretaña, hay hallazgos de necrópolis prehistóricas. Muy a menudo los enterramientos están ricamente ornamentados. En las regiones báltica e ibérica incluyen copiosas cantidades de ámbar. Los cadáveres yacen en posturas llamativas —sentados, apoyados, incluso invertidos, sobre sus cabezas—, lo que sugiere complejos y hoy en día inexplicables, en gran parte, códigos de jerarquías. En los márgenes septentrionales de Eurasia, turberas y yacimientos inundados han conservado destellos de una tradición de talla de madera que producía esquís de fondo, trineos y canoas decorados, así como monumentos parecidos a los postes totémicos de la Costa Noroeste del Pacífico. [25] Bastones ornamentados con efigies de alces

y renos, que recuerdan a las representaciones rupestres del Pleistoceno, aparecen a lo ancho de grandes áreas: un símbolo estable de autoridad que cruza las fronteras de los grupos forrajeadores locales.[26]

¿Qué aspecto tenía el profundo interior de Europa, donde se establecieron aquellos agricultores recién llegados, desde la atalaya de esas poblaciones mesolíticas ya asentadas? Muy probablemente como un callejón ecológico sin salida, sin las obvias ventajas de los entornos costeros. Puede que haya sido precisamente esto lo que permitiera a los colonos de la cultura de cerámica de bandas expandirse libremente hacia el oeste y el norte, en las llanuras de *loess*: estaban entrando en zonas con escasa ocupación previa, si es que la había. Que esto refleje una política consciente de evitación de forrajeadores locales no está del todo claro. Lo que está más claro es que esta ola de avance comenzó a diseminarse a medida que los nuevos grupos agrícolas se acercaban a las más densamente pobladas zonas costeras. Lo que pudiera haber significado esto en la práctica es a menudo ambiguo. Por ejemplo, los restos humanos de forrajeadores costeros, hallados en yacimientos mesolíticos de la Bretaña, muestran niveles anómalos de proteína terrestre en la dieta de muchas jóvenes, en contraste con la prevalencia general de alimentos marinos entre el resto de la población. Parecería que las mujeres procedentes de tierra adentro (que hasta entonces habían estado comiendo sobre todo carne, en lugar de pescado) estaban uniéndose a grupos costeros.[27]

¿Qué nos dice todo esto? Puede indicar que las mujeres habían sido capturadas y transportadas en saqueos, probablemente saqueos a comunidades agrícolas por parte de comunidades forrajeadoras.[28] Esto solo puede ser una especulación; no podemos saber con certeza si las mujeres se trasladaron involuntariamente, o siquiera si se trasladaron por petición de los hombres. Y si bien los saqueos y la guerra forman parte de la imagen, sería simplista atribuir el fracaso inicial de la agricultura neolítica en Europa tan solo a estos factores. A su debido tiempo sopesaremos

explicaciones de mayor alcance. No obstante, antes debemos tomarnos un descanso con respecto a Europa y examinar algunas de las historias de éxitos de la agricultura primitiva. Comenzaremos por África y nos iremos después a Oceanía, y acabaremos con el caso un tanto diferente, pero instructivo, de la Amazonia.

Algunos lugares muy diferentes en los que la agricultura neolítica tuvo éxito: la transformación del valle del río Nilo (ca. 5000-4000 a. C.) y la colonización de la isla de Oceanía (ca. 1600-500 a. C.)

Al mismo tiempo que los asentamientos de la cultura de cerámica de bandas se establecían en Europa central, la economía agrícola del Neolítico hacía su primera aparición en África. La variante africana tenía el mismo origen, al final: el sudoeste de Asia. Comprendía el mismo conjunto básico de cultivos (trigo farro, escaña menor) y de animales (ovejas domésticas, cabras y bovinos, quizá con cierto añadido de uros africanos). Sin embargo, la recepción de este paquete del Neolítico no pudo ser más diferente. Es casi como si los agricultores africanos abrieran el paquete, se deshicieran de parte de los contenidos y lo reempaquetaran de modos tan llamativamente diferentes que uno pudiera confundirse con facilidad y tomarlo por una invención del todo local. Y, en muchos sentidos, así es como fue.

El lugar en el que mucho de esto tuvo lugar era una región hasta entonces en gran parte ignorada por los forrajeadores, pero que pronto se convertiría en un importantísimo eje de cambio demográfico y político: el valle del río Nilo de Egipto y Sudán. Hacia el año 3000 a. C., la integración política de sus tramos inferiores con el delta produciría el primer reino territorial del antiguo Egipto, abierto al Mediterráneo. Sin embargo, las raíces culturales de esta y de otras civilizaciones nilóticas descansaban sobre transformaciones mucho más tempranas, vinculadas a la adopción de

la agricultura entre el 5000 y el 4000 a. C., con su centro de gravedad más firmemente establecido en África. Estos primeros agricultores africanos reinventaron el Neolítico a su imagen y semejanza. Se relegó el cultivo de cereales a un papel menor (tan solo recuperaría su estatus siglos después) y la idea de que la identidad social de cada uno estaba representada por la familia y el hogar también fue, en gran parte, abandonada. En su lugar hubo un tipo diferente de Neolítico: flexible, vibrante y adaptable. [29]

Este nuevo tipo de economía neolítica se basaba en gran parte en el pastoreo de animales, combinado con turnos anuales de pesca, caza y forrajeo en la rica llanura inundable del Nilo, y en los oasis y arroyos estacionales (*wadi*) de lo que hoy en día son desiertos adyacentes, que por aquella época aún estaban regados por lluvias anuales. Los pastores entraban y salían periódicamente de este Sahara verde, tanto al este como al oeste de las costas del mar Rojo. Se desarrollaron complejos sistemas de exhibición corporal. Nuevas formas de ornamentación personal empleaban pigmentos cosméticos y minerales, extraídos de los desiertos vecinos, así como una deslumbrante variedad de cuentas, peines, brazaletes y otros ornamentos hechos de marfil y hueso, todo ello ricamente demostrado en enterramientos neolíticos dispuestos a lo largo del río Nilo, desde el centro de Sudán hasta el Egipto Medio. [30]

Lo que ha sobrevivido hasta hoy en día de este sorprendente conjunto de elementos adorna las estanterías de museos de todo el mundo, recordándonos que —antes de que hubiera faraones— casi cualquiera podía aspirar a ser enterrado como un rey o reina, un príncipe o princesa.

Otra de las grandes expansiones del Neolítico tuvo lugar en la isla de Oceanía. Sus orígenes se encuentran en el otro extremo de Asia, en las culturas cultivadoras de arroz y mijo de Taiwán y las Filipinas (las raíces más profundas están en China). Hacia el 1600 a. C. tuvo lugar una

sorprendente dispersión de grupos agrícolas, que comenzó allí y acabó a 4.300 millas náuticas (8.000 kilómetros) al este, en la Polinesia.

Llamada «horizonte lapita» (por el yacimiento de Nueva Caledonia donde se identificó por vez primera su alfarería), esta precoz expansión —que implica las primeras canoas equipadas para viaje transoceánico— se encuentra a menudo vinculada a la extensión de las lenguas austronesias. El arroz y el mijo, poco adecuados para los climas tropicales, fueron desechados en una fase temprana de la dispersión. Pero a medida que el horizonte lapita avanzaba, su lugar lo ocupaba una rica mezcla de tubérculos y cultivos de frutas hallados en el camino, además de una creciente colección de animales domesticados (cerdos, junto con perros y gallinas; también las ratas se apuntaron al viaje de larga distancia). Estas especies viajaron con los colonos lapita a islas previamente deshabitadas —entre ellas, Fiyi, Tonga y Samoa— donde arraigaron (literalmente, en el caso del taro y otros tubérculos).[31]

Como los agricultores de la cultura de cerámica de bandas en Europa central, los grupos lapita parecen haber evitado los centros poblacionales establecidos. Se mantuvieron bien alejados del centro forrajeador de Australia, y pasaron de puntillas junto a Papúa Nueva Guinea, donde ya había una forma local de agricultura bien establecida en las tierras altas, a lo largo del valle Wahgi.[32] Fundaron sus aldeas de casas sobre pilones en islas vírgenes, junto a lagunas deshabitadas. Con hachas de piedra, uno de los pilares de sus equipos de viaje, abrieron claros en los bosques para crear los huertos para sus cultivos —taro, ñame, bananas— que complementaban con animales domésticos y una dieta rica en pescado, marisco y tortugas marinas, aves salvajes y zorros voladores.[33]

A diferencia de los primeros agricultores de Europa, los portadores del horizonte lapita iban diversificando su economía a medida que se expandían. Y esto no solo era cierto con respecto a sus cultivos y animales. En su viaje hacia el este, los pueblos lapita dejaron una huella de alfarería

inconfundible, su señal más distintiva en el registro arqueológico. A lo largo del camino hallaron también muchos nuevos materiales. Los más valiosos, como especies particulares de conchas, se empleaban para ornamentos varios —brazaletes, collares, pendientes— que dejaron una impronta en las culturas isleñas polinesias y melanesias aún visible muchos siglos más tarde, cuando el capitán Cook (que remontaba, sin saberlo, la ruta de los lapita) divisó Nueva Caledonia en 1774 y escribió que le recordaba a Escocia.

Entre los objetos lapita de mayor prestigio había también tocados de plumas de aves (representados en la alfarería); esterillas de hojas de árbol de hala y obsidiana. Los filos de obsidiana, que circulaban a miles de millas marítimas de su origen, en el archipiélago Bismarck, se empleaban para aplicar pigmentos y materia vegetal en la piel en los tatuajes y escarificaciones. Si bien los tatuajes no han sobrevivido, la decoración impresa de vasijas lapita ofrece pistas sobre su esquema subyacente, transferido de la piel a la cerámica. Tradiciones más recientes de tatuaje y arte corporal polinesio —«envolver el cuerpo en imágenes», en palabras de un famoso estudio antropológico— nos recuerdan lo poco que sabemos realmente de los vibrantes mundos conceptuales de antaño, y de aquellos que transportaron por vez primera esas prácticas a través de las remotas islas del Pacífico. [34]

SOBRE EL CASO DE LA AMAZONIA Y LAS POSIBILIDADES DE LA AGRICULTURA LÚDICA

A primera vista, estas tres variaciones del Neolítico —europeo, africano y oceánico— parecerían no tener casi nada en común. No obstante, todas comparten dos importantes rasgos. En primer lugar, todas implican una seria dedicación a la agricultura. De las tres, la cultura de la cerámica de

bandas, en Europa, fue la que más se enredó en el cultivo de cereales y la cría de animales. El valle del Nilo estaba totalmente vinculado a sus rebaños, como lo estaban los lapita a sus cerdos y su ñame. En todos los casos, la especie en cuestión estaba plenamente domesticada; dependía de la intervención humana para su supervivencia y era ya incapaz de reproducirse en estado salvaje. Por su parte, la gente en cuestión había orientado su vida en torno a las necesidades de ciertas plantas y animales; vallar, proteger y criar esas especies era un rasgo perenne de su existencia y piedra angular de sus dietas. Todas estas culturas se habían convertido en agricultores serios.

En segundo lugar, los tres casos implicaban la extensión planificada de la agricultura a tierras en gran parte deshabitadas por las poblaciones existentes. El muy móvil Neolítico del valle del Nilo se extendía estacionalmente hacia la estepa desértica adyacente, pero evitaba regiones densamente pobladas, como el delta del Nilo, la *gezira* sudanesa y los oasis más grandes (incluido el Fayum, en el que prevalecían los pescadores-forrajeadores, que adoptaban y abandonaban prácticas agrícolas a voluntad).[35] De un modo similar, la cultura de la cerámica de bandas europea arraigó en nichos no ocupados por forrajeadores mesolíticos, como franjas de tierras de *loess* o diques fluviales abandonados. También la cultura lapita era un sistema relativamente cerrado, que interactuaba con otras cuando era necesario pero que, si no, incorporaba nuevos recursos a su patrón de vida. Los agricultores serios tendían a formar sociedades con límites muy marcados, tanto étnicos como, en algunos casos, lingüísticos.[36]

Pero no todas las expansiones de la primitiva agricultura fueron del tipo serio. En las llanuras tropicales de Sudamérica, la investigación arqueológica ha descubierto una tradición marcadamente más lúdica en la producción de alimentos del Holoceno. Prácticas similares se llevaban a cabo en la Amazonia hasta hace muy poco, por ejemplo, entre los nambikwara de la región brasileña del Mato Grosso. Ya bien entrado el

siglo XX, pasaban la estación de lluvias en aldeas junto a los ríos, preparando jardines y huertos para cultivar toda una gama de especies que incluía mandioca dulce y amarga, maíz, tabaco, habas, algodón, cacahuetes, calabazas y más. El cultivo era una tarea relajada, y se dedicaba poco esfuerzo a separar las especies. Cuando comenzaba la estación seca, estos caóticos huertos se abandonaban. El grupo al completo se dispersaba en pequeñas bandas nómadas para cazar y forrajear, solo para reiniciar el proceso al año siguiente, a menudo en algún lugar diferente.

En la Amazonia, este tipo de cultivo intermitente está documentado en una amplia gama de sociedades indígenas y tiene una notable antigüedad.[37] Otro tanto con respecto a la costumbre de tener mascotas. A menudo se dice que en la Amazonia no hay animales domésticos, y desde el punto de vista biológico, esto es cierto. Pero desde una perspectiva cultural, las cosas son bastante más complicadas. Muchos grupos de los bosques tropicales llevan consigo lo que puede definirse como un pequeño zoológico de criaturas de los bosques domadas: monos, loros, pecaríes, etcétera. A menudo estas mascotas son las crías huérfanas de padres cazados y convertidos en comida. Adoptadas por humanos, alimentadas y cuidadas durante toda su infancia, acaban siendo totalmente dependientes de sus amos. Esta servidumbre se extiende a su madurez. Las mascotas no se comen. Sus cuidadores tampoco parecen interesados en cruzarlas. Viven como miembros individuales de la comunidad, como objetos de afecto y fuente de entretenimiento.[38]

Las sociedades amazónicas desdibujan nuestras distinciones convencionales entre salvaje y doméstico de otras maneras. Entre los animales que cazan y capturan para comer rutinariamente están los pecaríes, los agutíes y otros que clasificaríamos de salvajes. Sin embargo, estas mismas especies, localmente, se consideran domesticadas, al menos en el sentido de estar sujetas a sobrenaturales «amos de los animales» que las protegen y a los que están vinculadas. Los amos o amas de los animales son

figuras muy comunes en las sociedades cazadoras; a veces toman la forma de un ejemplar enorme o perfecto de cierta especie de bestia, algo como una encarnación de la especie; al mismo tiempo aparecen como humanos o como propietarios humanoides de la especie, a los que se deben devolver las almas de todos los ciervos, focas o renos una vez cazados. En la Amazonia, lo que esto implica, en la práctica, es que la gente evita intervenir en la reproducción de esas especies, para no usurpar el papel de esos espíritus.

Dicho de otro modo: no había ninguna ruta cultural evidente, en la Amazonia, que llevara a los humanos a convertirse en los principales cuidadores y consumidores de otras especies; las relaciones eran bien demasiado remotas (en el caso de la caza), bien demasiado íntimas (en el caso de las mascotas). Estamos tratando, aquí, con pueblos que poseen todas las habilidades ecológicas necesarias para cultivar y criar ganado, pero que, sin embargo, evitan traspasar el umbral, y se mantienen en un cuidadoso equilibrio entre el forrajeo (un forrajeo especialmente adecuado a los bosques) y la agricultura.[39]

La Amazonia nos demuestra que este juego de adopción y abandono de la agricultura podría ser mucho más que un asunto transitorio. Parece haberse llevado a cabo durante miles de años, dado que hay pruebas, durante todo ese tiempo, de domesticación de plantas y gestión de tierras, pero escaso compromiso con la agricultura.[40] Desde el año 500 a. C., este modo neotropical de producción de alimentos se expandió desde las zonas centrales del Orinoco y Río Negro, remontando sistemas fluviales a través de los bosques tropicales, para acabar establecido por toda la zona, desde Bolivia a las Antillas. Su legado se percibe más claramente en la distribución de grupos actuales e históricos que hablan lenguas de la familia arahuacana.[41]

Los grupos de lengua arahuacana se han ganado la fama, en siglos recientes, de maestros en la mezcla cultural: comerciantes y diplomáticos, forjadores de varias alianzas, a menudo en busca de ventajas comerciales. Hace más de 2.000 años, un proceso similar de estratégica mezcla cultural (bastante diferente de las estrategias de evitación de agricultores más serios) parece haber transformado la convergencia de la cuenca del Amazonas en un sistema regional. Las lenguas arahuacanas y sus derivadas se hablan a lo largo de toda la várzea (terrazas aluviales), desde las desembocaduras del Orinoco y el Amazonas a sus nacimientos en Perú. No obstante, sus usuarios tienen muy poco en común en cuanto a ascendencia genética. Sus diversos dialectos se encuentran más cercanos, estructuralmente, a los de sus vecinos no arahuacanos que entre sí, o en relación con cualquier presunta protolengua.

La impresión que se da no es en absoluto la de una expansión uniforme, sino la de cruces específicos entre grupos a lo largo de las principales rutas de transporte y comercio fluvial con canoa. El resultado es una red de intercambio cultural, sin claras fronteras ni centro definido. El esquema enrejado de la alfarería amazónica, de sus telas de algodón y de su pintura corporal —de estilos llamativamente similares de un borde de la selva al otro— parece inspirarse en estos principios de conexión, que unen cuerpos humanos en una compleja cartografía de relaciones. [42]

Hasta muy recientemente, se consideraba la Amazonia un refugio atemporal de tribus solitarias, algo tan cercano al estado de naturaleza de Rousseau o de Hobbes como fuese posible. Como ya hemos visto, estas visiones románticas persistieron en antropología hasta bien entrada la década de 1980, a través de estudios que encasillaban a grupos como los yanomami en el papel de ancestros contemporáneos, ventanas hacia nuestro pasado

evolutivo. La investigación en los campos de la arqueología y la etnohistoria está cambiando, en la actualidad, esta imagen.

Sabemos que hacia el inicio de la era cristiana el paisaje amazónico estaba salpicado de ciudades, bancales, monumentos y vías, que llegaban hasta los reinos de las tierras altas de Perú y hasta el Caribe. Los primeros europeos que llegaron, en el siglo XVI, describieron animados asentamientos en las llanuras inundables, gobernados por jefes tribales que dominaban a sus vecinos. Es tentador desdeñar estos informes como exageraciones de exploradores, pensados para impresionar a sus patrocinadores, pero, a medida que la arqueología desvela las líneas maestras de esta civilización de los bosques tropicales, resulta cada vez más difícil hacerlo. En parte, esta nueva comprensión es consecuencia de investigación controlada, y en parte consecuencia de la deforestación, que en la cuenca del Alto Amazonas (mirando hacia el oeste, hacia los Andes) ha expuesto una tradición de movimientos de tierras monumentales, ejecutados con precisos planos geométricos y vinculados por sistemas de vías. [43]

¿Cuál fue, exactamente, la razón de este antiguo florecimiento amazónico? Hasta hace unas pocas décadas, todos estos desarrollos se explicaban como consecuencias de otra Revolución Agrícola. Se suponía que, durante el primer milenio a. C., una intensificación del cultivo de mandioca hizo aumentar los niveles demográficos de la Amazonia, lo que habría generado una oleada expansiva humana por toda la llanura tropical. Esta hipótesis se basa en hallazgos de mandioca domesticada datados en el 7000 a. C.; más recientemente, en el sur de la Amazonia, se ha podido datar el cultivo de maíz y calabaza en periodos similares. [44] Aun así, hay pocas pruebas de que estos cultivos hayan sido extensos durante el crucial periodo de convergencia cultural, que comienza alrededor del 500 a. C. En realidad, la mandioca parece haberse convertido en un alimento básico tan solo después del contacto con los europeos. Todo esto sugiere que al menos algunos de los habitantes primitivos de la Amazonia eran muy conscientes

de la domesticación de plantas, pero no la escogieron como base de su economía, sino que optaron por un tipo de agrosilvicultura más flexible. [45]

La moderna agricultura de bosque se basa en técnicas de tala y quema, métodos que implican un trabajo intenso orientado al cultivo extensivo de una corta variedad de especies. El modo más antiguo, que hemos estado describiendo, permitía una gama mucho más amplia de cultivos, que se plantaban en jardines junto a las casas o en pequeños claros de los bosques, cerca de los asentamientos. Aquellos antiguos criaderos de plantas se basaban en tierras especiales (más correctamente, «antrosoles»), llamados localmente *terra preta de índio* y *terra mulata*: tierras oscuras con capacidad de transporte muy superior a las tierras comunes de zonas tropicales. Estas tierras oscuras deben su fertilidad a la absorción de productos de desecho orgánicos como residuos de alimentos, excrementos y carbón procedentes de la vida cotidiana de las aldeas (que forma *terras pretas*) o de episodios anteriores de quema y cultivo localizados (*terras mulatas*). [46] En la antigua Amazonia, el enriquecimiento del suelo era un proceso lento y continuado, no una tarea anual.

La agricultura lúdica, como esta, en la Amazonia o en cualquier otro sitio, ha tenido ventajas incluso recientes para los pueblos indígenas. Las rutinas de supervivencia elaboradas e impredecibles constituyen excelentes elementos de disuasión contra el estado colonial: una ecología de la libertad en el sentido literal. Resulta difícil gravar y vigilar a un grupo que se niega a permanecer en un solo lugar, que obtiene su sustento sin comprometerse a largo plazo con recursos fijos o que hace crecer gran parte de sus alimentos de un modo invisible, bajo tierra (como con los tubérculos y otras raíces). [47] Aunque esto puede ser así, la historia profunda de los trópicos americanos demuestra que patrones igualmente flexibles y relajados de producción de alimentos fueron la base del crecimiento de civilizaciones a escala continental desde mucho antes de la llegada de los europeos.

En realidad, la agricultura de este tipo («producción de alimentos de bajo nivel» es el término técnico) ha caracterizado a una amplia gama de sociedades del Holoceno, incluidos los primeros cultivadores del Creciente Fértil y de Mesoamérica.[48] En México, formas domésticas de maíz y de calabaza existían ya hacia el 7000 a. C.[49] Pero estas especies solo se convirtieron en alimentos básicos unos 5.000 años después. De igual modo, en los Bosques Orientales de Norteamérica se cultivaban especies de semilla locales alrededor del 3000 a. C., pero no hubo agricultura seria hasta cerca del 1000 d. C.[50] China sigue un patrón similar. El cultivo de mijo comenzó a pequeña escala sobre el 8000 a. C., en las llanuras del norte, como complemento estacional al forrajeo y a la caza con perros. Permaneció así durante 3.000 años, hasta la introducción de los mijos cultivados en la cuenca del río Amarillo. De igual modo, en los tramos medio y bajo del Yangtsé, las variantes totalmente domesticadas de arroz tardan quince siglos en aparecer desde el primer cultivo de arroz salvaje en campos inundados. Podría haber tardado incluso más de no ser por un repentino enfriamiento mundial alrededor del 5000 a. C., que acabó con los rodales de arroz salvaje y las cosechas de bayas.[51]

En ambas partes de China, mucho tiempo después de su domesticación, los cerdos seguían supeditados al jabalí y al ciervo en términos de importancia alimenticia. Este era también el caso en las tierras altas boscosas del Creciente Fértil, donde se encuentra situada Çayönü y su Casa de los Cráneos, y donde las relaciones entre humanos y cerdos permanecieron más en un estado de flirteo que de plena domesticación.[52] De modo que, aunque es tentador poner la Amazonia como una alternativa en el Nuevo Mundo del Neolítico del Viejo Mundo, lo cierto es que los desarrollos en ambos hemisferios, durante el Holoceno, comienzan a tener una apariencia cada vez más similar, al menos en términos del ritmo general de cambios. Y en ambos casos es un aspecto decididamente poco revolucionario. Al principio, muchas de las sociedades agrícolas del mundo

eran amazónicas de espíritu. Se mantenían en el umbral de la agricultura mientras seguían unidas a los valores culturales de la caza y la recolección. Las «rientes campiñas» del *Discurso...* de Rousseau quedaban todavía muy lejanas en el futuro.

Podría resultar que posteriores investigaciones revelen fluctuaciones demográficas entre las primitivas poblaciones agrícolas (o forrajeadoras-agrícolas) de la Amazonia, de Oceanía o incluso entre los primeros pueblos pastoreadores del valle del Nilo similares a las observadas en Europa central. En efecto, durante el séptimo milenio a. C. tuvo lugar algún tipo de declive, o al menos alguna gran reestructuración de asentamientos, en el Creciente Fértil.[53] En cualquier caso, no deberíamos ser muy categóricos con respecto a los contrastes entre estas regiones, dadas las diferentes cantidades de pruebas disponibles para cada una. Aun así, basándonos en lo que actualmente sabemos, podemos al menos reformular nuestra pregunta inicial y dejarla así: ¿por qué sufrieron los agricultores del Neolítico, en algunos lugares de Europa e inicialmente, colapsos demográficos a una escala actualmente desconocida y no detectada en ningún otro lugar?

Las pistas se encuentran en los detalles más pequeños.

La agricultura de cereales sufrió importantes cambios durante su paso del sudoeste de Asia a Europa central a través de los Balcanes. Originalmente había tres tipos de trigo (escaña menor, farro y trigo desnudo) y dos tipos de cebada (vestida y desnuda) para cultivar, pero también cinco legumbres diferentes (guisantes, lentejas, yero, garbanzos y almortas). En contraste, la mayoría de los yacimientos de cultura de cerámica de bandas contienen tan solo trigos vestidos (escaña menor y farro) y una o dos legumbres. La economía del Neolítico se había vuelto más monótona y uniforme, un subconjunto empobrecido del original de Oriente Próximo. Además, las llanuras de *loess* de Europa central ofrecían

escasa variabilidad topográfica y pocas oportunidades para añadir nuevos recursos, mientras que las densas poblaciones de forrajeadores limitaban la expansión hacia zonas costeras. [54]

Para los primeros agricultores europeos, todo acabó girando en torno a una sola red alimentaria: la agricultura de cereales alimentaba a la comunidad. Sus productos secundarios (paja, tamo) proporcionaban combustible, forraje para los animales y materias primas para la construcción, incluido desgrasante para la alfarería y adobe para las casas. El ganado proporcionaba ocasionalmente carne, productos lácteos y lana, amén de abono para los huertos. [55] Con sus casas comunales de cañas y adobe, y su escasa cultura material, estos primeros asentamientos agrícolas europeos guardan un curioso parecido con las sociedades rurales de épocas muy posteriores. Con toda probabilidad también se vieron sujetas a algunas de las mismas debilidades: no solo periódicos saqueos desde el exterior, sino escasez de mano de obra, agotamiento de los suelos, enfermedades y malas cosechas en toda una cultura de comunidades de intercambio poco proclives a la ayuda mutua.

La agricultura en el Neolítico era un experimento que podía fracasar... y que, en ocasiones, fracasaba.

PERO ¿POR QUÉ IMPORTA TODO ESTO? (UN RÁPIDO RESUMEN DE LOS PELIGROS DEL RAZONAMIENTO TELEOLÓGICO)

En este capítulo hemos presenciado el destino de algunos de los primeros agricultores del mundo a medida que se abrían paso, a trancas y barrancas, por el mapa, con niveles muy diferentes de éxito. Pero ¿qué nos dice esto acerca del curso general de la historia de la humanidad? Ciertamente, puede objetar el lector escéptico, lo que importa en el gran esquema de las cosas no son los primeros titubeantes pasos hacia la agricultura, sino sus efectos a

largo plazo. Al fin y al cabo, no mucho después del año 2000 a. C., la agricultura estaba nutriendo grandes ciudades de China al Mediterráneo, y hacia el 500 a. C. sociedades productoras de alimentos de un tipo u otro habían colonizado casi toda Eurasia.

Un escéptico podría continuar: la agricultura, en solitario, podría desatar la capacidad de producción de tierras que los forrajeadores eran incapaces de (o no estaban interesados en) explotar hasta ese grado. En tanto que la gente estuviera dispuesta a ceder su movilidad y a asentarse, incluso pequeñas parcelas de tierra cultivable podían producir excedentes de alimento, especialmente tras la introducción del arado y de la irrigación. Incluso si hubiera contratiempos temporales o fracasos catastróficos, a largo plazo las probabilidades estaban a favor de quienes podían intensificar el uso de tierras para mantener poblaciones cada vez mayores y con mayor densidad. Y, afrontémoslo, concluiría el mismo escéptico, la población mundial solo pudo crecer de quizá cinco millones de individuos, al inicio del Holoceno, a los 900 millones del año 1800, y a los miles de millones de la actualidad, gracias a la agricultura.

¿Cómo podían alimentarse poblaciones tan grandes, ya que estamos, sin cadenas de mando para organizar a las masas, cargos formales, administradores a tiempo completo, soldados, policía y otros no productores de alimentos que, a su vez, solo podían mantenerse gracias a los excedentes que proporcionaba la agricultura? Parecen preguntas razonables, y quienes hacen la primera suelen hacer, casi invariablemente, la segunda. Sin embargo, al formularla corren el riesgo de alejarse de la historia. No se puede pasar directamente del principio de la historia al final y dar por supuesto que se sabe lo que pasó en medio. Bueno, en realidad sí se puede, pero, en ese caso, se está volviendo a los cuentos de hadas con los que hemos estado lidiando a lo largo de este libro. En lugar de hacer eso, recapitulemos muy brevemente qué hemos aprendido acerca de los orígenes y la expansión de la agricultura, y luego examinemos algunas de las cosas

más espectaculares que les han sucedido realmente a las sociedades humanas en los últimos 5.000 años, aproximadamente.

La agricultura, como podemos ver, comenzaba a menudo como una economía de la privación: tan solo se la inventaba si no había nada más que hacer, razón por la que tendía a aparecer en áreas en las que los recursos de la tierra escaseaban. Era, de todas las estrategias del Holoceno, la rara, pero tenía un explosivo potencial de crecimiento, sobre todo cuando se añadía el ganado doméstico a los cultivos de cereales. Incluso así, era la recién llegada. Dado que los primeros agricultores creaban más basura, y a que a menudo construían casas de barro cocido, son también más visibles para los arqueólogos. Esta es una de las razones por las que usar la imaginación para rellenar los huecos es necesario si uno no quiere perderse la acción que tiene lugar al mismo tiempo en entornos más ricos, entre poblaciones aún basadas en los recursos silvestres.

Monumentos erigidos estacionalmente, como los de Göbekli Tepe o el lago Shigirskoe, son una señal clarísima de que entre los cazadores-pescadores-recolectores del Holoceno estaban sucediendo grandes cosas. Pero ¿qué hacían los no agricultores, y dónde vivían, el resto del tiempo? Las zonas altas boscosas, como las de Turquía oriental o los pies de los Urales, son candidatas, pero dado que la mayor parte de las construcciones eran de madera, se ha conservado muy poco de estas habitaciones. Muy probablemente las comunidades más grandes se concentraban en torno a lagos, ríos y zonas costeras, y especialmente en sus encrucijadas: los entornos de los deltas —como los del sur de Mesopotamia, los tramos inferiores del Nilo o los del río Indo—, en los que se erigían la mayor parte de las primeras ciudades del mundo, y a los que ahora debemos aproximarnos a fin de hallar qué supuso (y qué no) vivir en asentamientos grandes y densamente poblados para el desarrollo de la especie humana.

8

Ciudades imaginarias

Los primeros urbanitas de Eurasia —en Mesopotamia, el valle del Indo, Ucrania y China— y cómo construyeron ciudades sin reyes

Las ciudades comienzan en la mente.

Al menos, eso propone Elias Canetti, novelista y filósofo a menudo considerado uno de esos excéntricos pensadores centroeuropeos de mediados de siglo con los que no se sabe muy bien qué hacer. Canetti especulaba con que, al principio, los cazadores-recolectores del Paleolítico que vivían en pequeñas comunidades debían, inevitablemente, preguntarse cómo serían comunidades más grandes. La prueba, creía, estaba en las paredes de las cuevas, en las que representaban fielmente rebaños de animales que se trasladaban juntos en incontables masas. ¿Cómo no preguntarse cómo serían los rebaños de humanos, en toda su terrible gloria? Sin duda también tenían en cuenta a los muertos, que superaban en número a los vivos en órdenes de magnitud. ¿Y si todos los que alguna vez hubieran muerto estuvieran juntos en un solo lugar? ¿Cómo sería eso? Estas

«multitudes invisibles», decía Canetti, fueron en cierto sentido las primeras ciudades, incluso si solo existieron en la imaginación.

Todo esto puede parecer solamente especulación ociosa (en realidad, una especulación acerca de otra especulación), pero recientes avances en el estudio de la cognición humana sugieren que Canetti había señalado algo importante, algo que casi todos los demás habían pasado por alto. Las unidades sociales muy grandes son siempre, en cierto sentido, imaginarias. O, por decirlo de otro modo: existe siempre una distinción fundamental entre el modo en que uno se relaciona con amigos, familia, vecindario, gente y lugares que conocemos directamente, y el modo en que uno se relaciona con imperios, naciones y metrópolis, fenómenos que existen en gran medida, o al menos la mayor parte del tiempo, en nuestra cabeza. Gran parte de la teoría social puede verse como un intento de encajar estas dos dimensiones de nuestra existencia.

En la versión estándar, de libro de texto, de la historia humana, la escala es crucial. Las pequeñas bandas de cazadores-recolectores en las que, se creía, el ser humano había pasado la mayor parte de su historia evolutiva podían ser relativamente democráticas e igualitarias precisamente porque eran pequeñas. Es habitual dar por sentado —e incluso a menudo se afirma como si se tratase de un hecho comprobado— que nuestras sensibilidades sociales, e incluso nuestra capacidad de recordar nombres y caras, están en gran parte determinadas por el hecho de haber pasado el 95 por ciento de nuestra historia evolutiva en pequeños grupos de, como mucho, unas docenas de individuos. Estamos diseñados para trabajar en pequeños grupos. En consecuencia, a menudo se trata a las grandes aglomeraciones de personas como si fueran, por definición, algo antinatural, y a los humanos como mal equipados para gestionar la vida en ellas. Esta es la razón, según este mismo argumento, por la que necesitamos tal nivel de

andamiaje para que las comunidades más grandes funcionen: cosas como planificadores urbanos, trabajadores sociales, inspectores de Hacienda y policías. [1]

De ser cierto, tendría todo el sentido del mundo que la aparición de las primeras ciudades, las primeras concentraciones realmente grandes de gente asentada permanentemente en un lugar, correspondiese al surgimiento de los estados. Durante mucho tiempo, las pruebas arqueológicas —procedentes de Egipto, de Mesopotamia, de China, de Centroamérica...— parecían confirmar esto. Si uno pone suficiente gente en un mismo lugar, parecían decir las pruebas, acabarían desarrollando casi inevitablemente la escritura o algo muy parecido, así como administradores, instalaciones de almacenamiento y redistribución, talleres y capataces. Al cabo de poco tiempo, ellos mismos acabarían divididos en clases sociales. La civilización venía en forma de paquete. Significaba miseria y sufrimiento para algunos (que inevitablemente acabarían reducidos a siervos, esclavos o peones por deudas), pero permitiría también la posibilidad de filosofía, arte y acumulación de conocimiento científico.

Las pruebas ya no sugieren nada por el estilo. En realidad, mucho de lo que hemos aprendido en los últimos cuarenta o cincuenta años ha dado la vuelta totalmente a esta sabiduría popular. En algunas regiones, ahora lo sabemos, las ciudades se autogobernaron durante siglos sin signo de los templos y palacios que solo surgirían mucho después; en otras ciudades, estos palacios y templos nunca surgieron. En muchas de las primeras ciudades, sencillamente no hay pruebas de la existencia de una clase de administradores ni de ningún otro tipo de estrato dominante. En otras, el poder centralizado parece surgir y luego esfumarse. Parecería que el mero hecho de la vida urbana no implica, necesariamente, ninguna forma especial de organización política, ni lo hizo nunca.

Esto posee todo tipo de importantes implicaciones: en primer lugar, sugiere una valoración mucho menos pesimista de las posibilidades

humanas, desde el mero hecho de que aunque gran parte de la población mundial vive ahora en ciudades eso no tiene por qué determinar cómo vivimos en absoluto hasta cualquier cosa a la escala que uno pueda imaginar..., pero antes siquiera de comenzar a pensar en eso, debemos preguntarnos cómo las cosas llegaron a torcerse tanto.

DONDE POR PRIMERA VEZ NOS ENFRENTAMOS AL CÉLEBRE PROBLEMA DE LA ESCALA

Sentido común es una expresión extraña. A veces significa exactamente lo que parece significar: sabiduría práctica nacida de la experiencia real, evitando escollos estúpidos y evidentes. Es lo que implicamos cuando decimos que un villano de dibujos animados, que coloca un botón claramente marcado como «autodestrucción» en su dispositivo del fin del mundo, o que se olvida de bloquear los conductos de ventilación de su cuartel secreto, carece de sentido común. Por otra parte, a veces resulta que cosas que parecen simple sentido común en realidad no lo son.

Durante mucho tiempo se consideró de sentido común que las mujeres constituían malos soldados. Al fin y al cabo, se señalaba, tendían a ser más pequeñas y a tener menos fuerza en el torso. Entonces varios ejércitos hicieron el experimento y descubrieron que las mujeres suelen ser mucho mejores tiradoras. De igual modo, es casi universalmente considerado de sentido común que resulta relativamente fácil, para un grupo pequeño, tratarse mutuamente como iguales y tomar decisiones de forma democrática, pero que, cuanto más grande es el grupo implicado, más difícil resulta esto. Si uno lo piensa bien, no resulta tan de sentido común como parece, dado que, claramente, no se cumple en grupos que duren. A lo largo de los años, todo grupo de amigos íntimos, por no hablar de las familias, acabará desarrollando una complicada historia que hará que llegar a

acuerdos sobre casi cualquier cosa sea difícil; mientras que, cuanto mayor sea el grupo, menos probable es que contenga una gran proporción de personas que uno personalmente deteste. No obstante, por varias razones, el problema de la escala se ha convertido en un asunto de sentido común no solo para los eruditos, sino para casi todo el mundo.

Dado que se suele ver este problema como consecuencia de nuestra herencia evolutiva, podría resultar de utilidad regresar por un momento a la fuente y sopesar cómo han enmarcado la cuestión psicólogos evolucionistas como Robin Dunbar. La mayoría comienza señalando que la organización social de los cazadores-recolectores —tanto antiguos como modernos— opera en diferentes niveles o capas, encajonados unos dentro de otros como si se tratase de muñecas rusas. La unidad social básica es la pareja familiar, con una inversión común en la crianza de los hijos. A fin de proveerse y proporcionar sustento a sus dependientes, estas unidades nucleares se ven obligadas (dice la argumentación) a reunirse en bandas constituidas por cinco o seis familias íntimamente relacionadas. En ocasiones rituales, o cuando la caza es especialmente abundante, estas bandas se unen a otras para formar grupos residenciales (o clanes) de aproximadamente 150 personas, que —según Dunbar— conforman también el límite superior de relaciones estables y de confianza que somos cognitivamente capaces de mantener en nuestra cabeza. Y esto, sugiere, no es coincidencia. Más allá de 150 (que ha acabado apodado «el número de Dunbar») se pueden formar grupos más grandes, como las tribus, pero, afirma Dunbar, estos grupos de mayor tamaño carecerán inevitablemente de la solidaridad de otros más pequeños y basados en parentesco, de modo que comenzarán a aparecer conflictos en ellos. [2]

Dunbar considera que estas disposiciones arraigadas están entre los factores que dieron forma al proceso cognitivo humano durante nuestra evolución, de tal modo que incluso hoy en día hay toda una serie de instituciones que requieren altos niveles de compromiso social —de

brigadas militares a congregaciones religiosas— que tienden a gravitar alrededor de la cifra original de 150 relaciones. Se trata de una hipótesis fascinante. Tal y como la formulan los psicólogos evolucionistas, gira en torno a la idea de que los cazadores-recolectores de la actualidad proporcionan, en efecto, pruebas de esta supuestamente antigua manera de escalar las relaciones sociales de modo ascendente, de unidades familiares núcleo a bandas y grupos residenciales, en la que cada nuevo grupo reproduce ese mismo sentido de lealtad a los propios, pero a una escala más grande, hasta llegar a cosas como los hermanos y hermanas de armas.

Hay una objeción evidente a los modelos evolucionistas que dan por sentado que nuestros vínculos sociales más fuertes están asociados al parentesco biológico: a muchos seres humanos no les gustan demasiado sus familiares. Y esto parece ser tan cierto para los cazadores-recolectores de la actualidad como para todos los demás. Muchas personas parecen hallar tan desagradable la perspectiva de vivir su vida rodeados de parientes cercanos que viajan distancias enormes solo para alejarse de ellos. Nuevas obras acerca de la demografía de los modernos cazadores-recolectores —que comparan estadísticamente una muestra de casos a escala mundial, desde los hadzas de Tanzania a los martu australianos— [3] demuestran que los grupos residenciales no están en absoluto compuestos por parentelas biológicas; el pujante campo de la genómica humana comienza a trazar una imagen similar también para los antiguos cazadores-recolectores, remontándose hasta el Pleistoceno. [4]

Aunque los modernos martu, por ejemplo, hablen de sí mismos como descendientes de un solo ancestro totémico, resulta que el parentesco biológico básico compone menos del 10 por ciento de cualquier grupo residencial dado. La mayoría de sus participantes proceden de un fondo mucho mayor y sin relaciones genéticas cercanas, cuyos orígenes se encuentran dispersos a lo ancho de enormes territorios, y posiblemente incluso hayan crecido hablando otras lenguas. Cualquiera al que se

reconozca como martu es potencialmente miembro de cualquier banda martu, y lo mismo vale para los hadzas, los biaka, los !Kung, etcétera. Los genuinamente aventureros, mientras tanto, a menudo abandonan hasta el grupo más grande. Esto es incluso más sorprendente en lugares como Australia, en los que tienden a existir sistemas de parentesco mucho más elaborados en los que casi todas las disposiciones sociales giran ostensiblemente en torno a descendencia genealógica de ancestros totémicos.

Parecería, pues, que en esos casos el parentesco es en realidad un tipo de metáfora para las relaciones sociales, en gran parte del mismo modo en que solemos decir «todos los humanos son hermanos» cuando intentamos expresar internacionalismo (incluso si no soportamos a nuestro hermano biológico y no hemos hablado con él en años). Es más: esta metáfora común a menudo cubría distancias enormes, como ya vimos con el modo en que los clanes de la Tortuga o del Oso existieron antaño en Norteamérica; o con los sistemas de grupos en Australia. Esto facilitaba mucho, a cualquier persona desencantada con su familia biológica, viajar largas distancias y, aun así, hallar una bienvenida.

Es como si las modernas sociedades forrajeadoras existieran de modo simultáneo en dos escalas radicalmente diferentes: una pequeña e íntima; la otra, que abarcara enormes territorios, incluso continentes. Esto puede parecer extraño, pero desde la perspectiva de la ciencia cognitiva tiene mucho sentido. Es precisamente esta capacidad de pasar de una escala a otra lo que de manera más obvia separa la cognición humana de las de otros primates.[5] Los simios pueden buscar afecto o dominio, pero toda victoria es temporal y abierta a renegociación. Nada se imagina o ve como eterno. En realidad, no se imagina nada. Los humanos tienden a vivir simultáneamente dentro de ese grupo de aproximadamente 150 personas que conocen en persona y dentro de estructuras imaginarias compartidas por millones, quizá miles de millones, de otros seres humanos. A veces,

como en el caso de las modernas naciones, estos grupos se imaginan basados en lazos de parentesco; a veces no. [6]

En esto, al menos, los modernos cazadores-recolectores no son diferentes de los modernos ciudadanos o de los antiguos cazadores-recolectores. Todos tenemos la capacidad de sentirnos unidos a personas a las que probablemente nunca conoceremos; de formar parte de una macrosociedad que existe la mayor parte del tiempo como realidad virtual, un mundo de posibles relaciones con sus propias normas, roles y estructuras que se mantiene en la mente y se va actualizando mediante la tarea cognitiva de la creación de imágenes y el ritual. Los forrajeadores pueden, a veces, existir en pequeños grupos, pero no viven —y probablemente nunca lo han hecho— en sociedades pequeñas. [7]

Nada de todo esto implica que la escala —en el sentido de tamaño absoluto de la población— carezca de importancia. Lo que significa es que estas cosas no importan necesariamente del modo, en principio, basándonos en el sentido común, que parecemos dar por sentado. En este sentido al menos, Canetti tenía razón. La sociedad de masas existe en la mente antes de convertirse en realidad física. Y, esto es crucial, también existe en la mente después de convertirse en realidad física.

En este momento ya podemos volver a las ciudades.

Las ciudades son cosas tangibles. Ciertos elementos de su infraestructura física —muros, vías, parques, cloacas— pueden permanecer fijos durante cientos o incluso miles de años, pero en términos humanos nunca son estables. Las personas están constantemente entrando y saliendo de ellas, ya sea de manera permanente, ya sea de forma estacional, por festividades y vacaciones, para visitar parientes, para comerciar, para saquear, para viajar por el mundo, etcétera; o tan solo en el curso de sus tareas cotidianas. Aun así, las ciudades poseen una vida que trasciende todo esto. No se debe a la

permanencia de la piedra o del adobe; tampoco a que la mayor parte de la gente de una ciudad nunca acaba conociéndose. Se debe a que a menudo piensan y actúan como personas que pertenecen a la ciudad: como londinenses, moscovitas, calcutenses. Como escribiera el sociólogo urbano Claude Fischer:

> La mayor parte de los habitantes de una ciudad llevan vidas sensatas y contenidas, rara vez van al centro, apenas conocen áreas de la ciudad en las que no vivan o trabajen, y tan solo ven (en un sentido sociológicamente importante) a una diminuta fracción de la población de la ciudad. Cierto es que a veces —en horas punta, en partidos de fútbol, etcétera— pueden estar en presencia de miles de extraños, pero eso no tiene necesariamente ningún efecto directo en sus vidas personales [...] los urbanitas viven en pequeños mundos sociales que se tocan pero no se interpenetran. [8]

Todo esto se aplica en igual medida a las antiguas ciudades. Aristóteles, por ejemplo, insistía en que Babilonia era tan grande que dos o tres días después de haber sido capturada por un ejército extranjero, algunas partes de la ciudad aún no habían oído la noticia. Dicho de otro modo, desde la perspectiva de alguien que viviera en una ciudad de la antigüedad, la ciudad misma no era muy diferente a antiguos paisajes de clanes o grupos que se extendían a lo largo de miles de kilómetros. Era una estructura erigida principalmente en la imaginación humana, que abría la posibilidad de relaciones amistosas con personas a las que nunca habían conocido.

Ya anteriormente sugerimos que, durante gran parte de la historia de la humanidad, el alcance geográfico en el que operaba la mayoría de los seres humanos estaba, en realidad, encogiendo. Las áreas culturales del Paleolítico abarcaban continentes enteros. Las zonas culturales del Mesolítico y del Neolítico aún cubrían áreas más amplias que el territorio de la mayoría de los grupos etnolingüísticos contemporáneos (aquello a lo que los antropólogos llaman «culturas»). Las ciudades eran parte de ese proceso de contracción, dado que los urbanitas podían —y muchos, así lo hacían— pasar casi toda su vida dentro de un radio de unos pocos kilómetros, algo que habría sido inconcebible para gente de una era anterior.

Una manera de imaginar esto sería pensar en un vasto sistema regional, como los que antaño abarcaban gran parte de Australia o Norteamérica, contraído hasta ocupar tan solo el espacio de una ciudad, pero manteniendo su cualidad virtual. Si eso es, aunque sea a grandes rasgos, lo que sucedió cuando se formaron las primeras ciudades, no hay razones para suponer que hubiera implicado ningún desafío cognitivo especial. Vivir en grandes grupos eternos, sin fronteras y en gran parte imaginarios es, *de facto*, lo que los humanos habían estado haciendo todo el tiempo.

Así pues, ¿qué era lo realmente nuevo? Volvamos a las pruebas arqueológicas. Los asentamientos habitados por decenas de miles de personas hacen su primera aparición en la historia humana hace unos 6.000 años, en casi todos los continentes, al principio de forma aislada. Luego se multiplican. Una de las cosas que hace que sea tan difícil encajar lo que sabemos acerca de ellas con una secuencia evolutiva al estilo antiguo, en el que ciudades, estados, burocracias y clases sociales surgen a la vez, [9] es lo diferentes que son esas ciudades. No es solo que las primeras ciudades carecieran de divisiones de clase, monopolios de riquezas o jerarquías administrativas. Es que exhiben una variabilidad tan extrema como para implicar, desde sus inicios, una experimentación consciente con la forma urbana.

La arqueología contemporánea muestra, entre otras cosas, que un número sorprendentemente bajo de esas primeras ciudades contiene signos de gobierno autoritario. También muestra que su ecología era mucho más diversa que lo que antaño se creía: las ciudades no necesariamente dependían de zonas exteriores rurales en las que siervos o campesinos se rompieran la espalda cargando carretones de cereales para su consumo por parte de los ciudadanos. Es cierto que esa situación se volvió cada vez más frecuente en épocas posteriores, pero, en las primeras ciudades, la pequeña horticultura y ganadería eran muy a menudo igual de importantes; también lo eran los recursos fluviales y marinos, así como la continuación de la caza

y la recolección de alimentos estacionales silvestres en los bosques o marismas. Esta particular mezcla dependía en gran parte de en qué lugar del mundo se encontraban las ciudades, pero resulta cada vez más evidente que los primeros habitantes de ciudades de la historia no siempre dejaban una dura cicatriz ni en el entorno ni en sus semejantes.

¿Cómo era vivir en estas primeras ciudades?

En la parte que sigue describiremos sobre todo lo que sucedía en Eurasia, antes de trasladarnos a Mesoamérica. Evidentemente, la historia podría explicarse desde otras perspectivas geográficas (la del África subsahariana, por ejemplo, donde las trayectorias de desarrollo urbano en el delta interior del río Níger se remontan a mucho antes de la expansión del islam), pero la extensión que podemos abarcar en un solo volumen sin violentar en exceso el tema es limitada.[10] Todas las regiones analizadas presentan una gama propia de material para que el arqueólogo o historiador cribe y sopese. En la mayoría de los casos, las pruebas escritas escasean muchísimo o sencillamente no existen. Estamos hablando aún, en la mayoría de los casos, de periodos muy tempranos de la historia humana, y de tradiciones culturales muy diferentes a las nuestras.

Puede que nunca seamos capaces de reconstruir con cierto grado de detalle las constituciones no escritas de las primeras ciudades, o las convulsiones que parecen haberlas sacudido periódicamente. Aun así, las pruebas que existen son suficientemente robustas no solo para dar la vuelta a la narrativa convencional, sino para abrirnos los ojos a posibilidades en las que, de otro modo, nunca habríamos pensado. Antes de pasar a considerar casos específicos, deberíamos sopesar, al menos brevemente, por qué aparecieron, para empezar, las ciudades. ¿Acaso aquellas reuniones temporales, estacionales, de las que hemos hablado con anterioridad se fueron convirtiendo gradualmente en asentamientos permanentes? Esa sería

una historia gratificantemente sencilla. Lamentándolo, no parece ser eso lo que sucedió. La realidad es más compleja y, como es habitual, bastante más interesante.

DONDE PREPARAMOS EL ESCENARIO PARA UN MUNDO DE CIUDADES Y ESPECULAMOS ACERCA DE LAS RAZONES DE QUE SURGIERAN

Allá donde surgieron, las ciudades definieron una nueva fase de la historia de la humanidad. [11] Llamémosla «mundo urbano temprano», un término ciertamente blando para lo que fue, en muchos aspectos, una extraña fase del pasado humano. Posiblemente se trate, hoy en día, de una de las más difíciles de comprender para nosotros, al haber sido, a la vez, tan familiar y tan extraña. Miraremos primero las partes más familiares.

En casi todos los casos, en estas primeras ciudades, hallamos grandiosas declaraciones autoconscientes de unidad cívica, la disposición de espacios edificados en patrones armoniosos y a menudo bellos, que claramente reflejaban algún tipo de planificación a escala municipal. Allá donde tenemos fuentes escritas (la antigua Mesopotamia, por ejemplo) hallamos grandes grupos de ciudadanos refiriéndose a sí mismos no en el idioma de los lazos de parentesco o de etnia, sino sencillamente como la gente de una ciudad determinada (o, a menudo, sus hijos e hijas), unida por la devoción a sus ancestros fundadores, sus dioses o héroes, su infraestructura cívica y calendario ritual, que siempre implica al menos algunas ocasiones de festejo popular. [12] Las festividades cívicas eran momentos en los que las estructuras imaginarias a las que la gente se sometía en sus vidas cotidianas, pero que normalmente no podían verse, tomaban una forma tangible, material.

Allá donde hay pruebas que obtener encontramos también diferencias. La gente que vivía en las ciudades a menudo procedía de muy lejos. La gran ciudad de Teotihuacán, en el valle de México, atraía ya residentes de áreas como el Yucatán o la costa del golfo en los siglos IV y III a. C.; los migrantes se establecían allí en sus propios barrios, incluido un posible barrio maya. Inmigrantes de más allá de las llanuras inundadas del Indo enterraban a sus muertos en los cementerios de Harappa. Por norma general, las antiguas ciudades se dividían en barrios, que a menudo desarrollaban duraderas rivalidades, y esto parece haber sido así desde las primeras ciudades. Señalados por muros, puertas o zanjas, los vecindarios de este tipo no serían muy diferentes, en ningún aspecto fundamental, de sus contrapartidas modernas. [13]

Lo que hace a estas ciudades extrañas, al menos para nosotros, es en gran parte lo que no hay en ellas. Esto es especialmente cierto con respecto a la tecnología, ya se trate de metalurgia avanzada, agricultura intensiva, tecnologías sociales (como registros administrativos) o siquiera la rueda. Cualquiera de estos elementos podría haber estado presente (o no) en función de dónde, en este mundo urbano temprano, pongamos la mirada. Merece aquí la pena señalar que en la mayoría del continente americano, antes de la invasión europea, no había ni instrumentos de metal ni caballos, burros, camellos ni bueyes. Todos los movimientos de gente y transportes de cosas se hacían a pie, en canoa o con *travois*. Pero la escala de capitales precolombinas como Teotihuacán o Tenochtitlán empequeñece la de las primeras ciudades de China y Mesopotamia, y deja a las ciudades-Estado de la Grecia de la Edad de Bronce (como Tirinto y Micenas) a la altura de poco más que aldeas fortificadas.

A decir verdad, las más grandes de las primeras ciudades, aquellas con mayores poblaciones, no aparecieron en Eurasia —con sus muchas ventajas técnicas y logísticas—, sino en Mesoamérica, donde no había vehículos con ruedas ni barcos, donde no había transporte de tracción animal y mucho

menos metalurgia o burocracia por escrito. Esto suscita una pregunta evidente: ¿por qué tanta gente acabó viviendo en el mismo lugar? La historia convencional busca la respuesta en factores tecnológicos: las ciudades eran un efecto retardado, pero inevitable, de la Revolución Agrícola, que comenzó una tendencia demográfica al alza y desató toda una cadena de posteriores desarrollos (por ejemplo, en transporte y administración) que permitieron soportar la vida de grandes poblaciones en un mismo sitio. Estas grandes poblaciones exigían estados para administrarse. Como ya hemos visto, ninguna parte de esta historia parece corroborada por los hechos.

En efecto, es difícil hallar una historia única. Teotihuacán, por ejemplo, parece haberse convertido en una ciudad tan grande, con hasta, quizá, 100.000 habitantes, sobre todo debido a que una serie de erupciones volcánicas y desastres naturales relacionados llevaron a poblaciones enteras a asentarse en ella desde sus hogares. [14] A menudo, los factores ecológicos jugaban un papel en la formación de las ciudades, si bien en este caso en particular parecerían estar tan solo tangentemente relacionados con la intensificación de la agricultura. Aun así, hay pistas de un patrón. En muchas partes de Eurasia, y en unas cuantas del continente americano, el surgimiento de las ciudades sigue muy de cerca un reordenamiento secundario, posterior a la Edad de Hielo, del paquete ecológico, que comenzó a partir del 5000 a. C. Había en juego, aquí, al menos dos cambios medioambientales.

El primero tiene que ver con los ríos. Al inicio del Holoceno, los grandes ríos del mundo eran aún salvajes e impredecibles. Entonces, hace unos 7.000 años, los regímenes de inundaciones comenzaron a cambiar, dando lugar a rutinas más asentadas. Esto es lo que creó las amplias y fértiles llanuras a lo largo del río Amarillo, el Indo, el Tigris y otros ríos que asociamos con las primeras civilizaciones urbanas. En paralelo a esto, el deshielo de los casquetes polares se ralentizó lo suficiente, durante el

Holoceno medio, para que los niveles oceánicos mundiales se estabilizaran, o al menos lo hicieran hasta un punto como no lo habían estado antes. El efecto sumado de estos dos procesos fue dramático, especialmente allá donde desembocaban grandes ríos, que ahora depositaban sus enormes cargas de fértil limo más rápido que lo que las aguas del mar podían obligarlas a retroceder. Este fue el origen de esos deltas fluviales en forma de abanico que vemos hoy en día en la desembocadura del Misisipi, del Nilo o del Éufrates, por ejemplo. [15]

Estos entornos de los deltas, que comprendían suelos bien irrigados, enriquecidos con limo por la acción fluvial, y ricos hábitats costeros y de humedales ocupados por presas migratorias y aves acuáticas, eran también poderosos polos de atracción de los seres humanos. Los agricultores del Neolítico gravitaban hacia ellos, junto con sus cultivos y sus rebaños. No es muy sorprendente, teniendo en cuenta que se trataba de versiones a gran escala del tipo de entornos fluviales, de lagos y de fuentes naturales en los que comenzó el Neolítico, pero con otra gran diferencia: justo más allá del horizonte queda el mar abierto y, antes de llegar a él, marismas en expansión, que proporcionan recursos acuáticos que amortiguan los riesgos de la agricultura, y que constituyen una perenne fuente de materiales orgánicos (cañas, fibras, limo) ideales para la construcción y la manufactura. [16]

Todo esto, unido a la fertilidad de los suelos de aluvión, tierra adentro, impulsó el crecimiento de formas más especializadas de agricultura en Eurasia, incluidos el uso de arados tirados por animales (también adoptados en Egipto hacia el 3000 a. C.) y la cría de ovejas por su lana. La agricultura extensiva, pues, puede haber sido una consecuencia, y no una causa, de la urbanización. [17] Las elecciones acerca de qué cultivos y animales adoptar a menudo tenían menos que ver con la subsistencia bruta que con las incipientes industrias de estas primeras ciudades, sobre todo la producción textil, así como con formas populares de cocina urbana como bebidas

alcohólicas, pan con levadura y productos lácteos. Cazadores y forrajeadores, pescadores y tramperos eran tan importantes en estas nuevas economías urbanas como los agricultores y pastores.[18] El campesinado, por otra parte, fue un desarrollo posterior y secundario.

Humedales y llanuras de aluvión no facilitan la supervivencia arqueológica. A menudo estas primeras fases de ocupación urbana yacen bajo posteriores depósitos de limo, o bajo los restos de ciudades que se erigieron encima. En muchos lugares del mundo, las primeras pruebas disponibles están relacionadas con fases ya maduras de expansión urbana: para cuando la imagen queda definida, ya vemos una metrópolis en la marisma, o una red de centros, que supera en extensión a todos los asentamientos previamente conocidos en no menos de diez veces. Algunas de estas ciudades situadas en antiguos humedales apenas han empezado a cobrar visibilidad histórica recientemente, nacimientos virginales en los juncales. Las consecuencias son a menudo sorprendentes, y sus implicaciones, nada claras.

Ahora sabemos, por ejemplo, que en la provincia china de Shandong, en los tramos inferiores del río Amarillo, había asentamientos de 300 hectáreas e incluso mayores —como Liangchengzhen y Yaowangcheng— no más tarde del 2500 a. C., lo que supera en más de 1.000 años a las primeras dinastías reales que surgieron en las llanuras centrales de China. Al otro lado del océano Pacífico, al mismo tiempo, se desarrollaban centros ceremoniales de gran magnitud en el valle del río Supe, en Perú, como por ejemplo el yacimiento de Caral, en el que los arqueólogos han descubierto plazas hundidas y plataformas monumentales cuatro milenios más antiguas que el Imperio inca.[19] Hasta dónde llegó la habitación humana alrededor de estos grandes centros es aún desconocido.

Estos nuevos hallazgos demuestran que los arqueólogos tienen aún mucho que averiguar acerca de la distribución de las primeras ciudades del mundo. También ofrecen un indicativo de cuánto más antiguas pueden ser

esas ciudades que los sistemas de gobierno autoritario y administración escrita que una vez se consideraron necesarios para su fundación. Revelaciones similares están surgiendo en las tierras bajas de los mayas, en las que centros ceremoniales de una extensión enorme —y, hasta ahora, sin evidencias de estratificación o monarquía— pueden datarse en el 1000 a. C., más de 1.000 años antes del surgimiento de los reyes de la era maya clásica, cuyas ciudades reales eran bastante más pequeñas en tamaño.[20] Esto, a su vez, suscita una pregunta fascinante pero difícil. ¿Qué mantenía unidos estos primeros experimentos de urbanización, más allá de las cañas, fibras y arcilla? ¿Cuál era su adhesivo social? Es hora de dar algunos ejemplos, pero, antes de examinar las grandes civilizaciones de los valles de los ríos Tigris, Indo y Amarillo, visitaremos primero las praderas interiores de Europa oriental.

Acerca de los megayacimientos y de cómo los hallazgos arqueológicos en Ucrania están desmintiendo la sabiduría popular acerca de los orígenes de las ciudades

La historia remota de los países que rodean el mar Negro está bañada en oro. O, al menos, podría disculparse a cualquier visitante de los grandes museos de Sofía, Kiev o Tiflis por llevarse esa impresión. Desde la época de Heródoto, los visitantes a la región han contado toda clase de lujuriosas historias acerca de los lujosos enterramientos de reyes guerreros, y de los sacrificios en masa de caballos y sirvientes que formaban parte de ellos. Más de 1.000 años más tarde, en el siglo X d. C., el viajero Ibn Fadlan contaba casi las mismas historias para impresionar y engatusar a sus lectores árabes.

En consecuencia, en estas tierras el término *prehistoria* (o, a veces, *protohistoria*) ha evocado siempre el legado de tribus aristocráticas y ricas

tumbas repletas de tesoros. Tumbas así, en realidad, pueden encontrarse. Comienzan en la zona occidental de la región, en Bulgaria, con el cementerio (o necrópolis) de Varna, repleto de oro, extrañamente datado en lo que los arqueólogos regionales denominan Edad de Cobre, correspondiente al quinto milenio a. C. Al este, en el extremo meridional de Rusia, comenzó poco después una tradición de extravagantes ritos funerarios, asociados a los túmulos funerarios llamados *kurganes*, que señalan, en efecto, el lugar de reposo eterno de príncipes guerreros de un tipo u otro. [21]

Pero resulta que esta no era toda la historia. A decir verdad, las magníficas tumbas de guerreros podrían no ser siquiera el aspecto más interesante de la prehistoria de la región. También había ciudades. Los arqueólogos de Ucrania y Moldavia tuvieron sus primeros indicios de ellas en los setenta, cuando comenzaron a detectar la existencia de asentamientos humanos más antiguos y más grandes que nada que se hubieran encontrado anteriormente. [22] Una posterior investigación mostró que estos asentamientos, a menudo referidos como «megayacimientos» —con los modernos nombres de Talianki, Maidanetske, Nebelivka, etcétera—, se remontaban a los siglos iniciales y medios del cuarto milenio a. C., lo que significaba que algunos de ellos existían incluso antes de algunas de las primeras ciudades conocidas de Mesopotamia. También eran más extensos.

Aun así, en los debates académicos sobre los orígenes del urbanismo, estos yacimientos ucranianos nunca salen a la luz. En efecto, el uso mismo de un término como *megayacimiento* es una especie de eufemismo, que indica a una audiencia más general que estos yacimientos no deberían considerarse genuinas ciudades, sino algo más cercano a aldeas que, por alguna razón, se habían expandido de un modo inaudito. Algunos arqueólogos incluso se refieren a ellos como «aldeas desproporcionadas». ¿Qué debemos opinar de esta renuencia a dar la bienvenida a los megayacimientos ucranianos al seductor círculo de los orígenes urbanos?

¿Por qué cualquiera con un mínimo interés en el origen de las ciudades conoce Uruk o Mohenjo-Daro, pero casi nadie conoce Talianki?

La respuesta es, en gran medida, política. Parte de ella tiene que ver con sencilla geopolítica: gran parte del trabajo inicial de descubrimiento lo efectuaron eruditos del bloque oriental durante la Guerra Fría, lo que no solo ralentizó la recepción de sus hallazgos en círculos académicos occidentales, sino que tendió a teñir cualquier noticia de sorprendentes descubrimientos con, al menos, cierta medida de escepticismo. Tal vez tuviera más que ver con la vida política interna de los propios yacimientos prehistóricos. Es decir: según la visión convencional de la política, no parecía haber ninguna. No se desenterró prueba alguna de gobierno o administración central, o, ya que estamos, de ningún tipo de clase gobernante. Dicho de otro modo, estos enormes asentamientos tenían todas las marcas de lo que los evolucionistas llamaban una sociedad simple, en lugar de los de una compleja.

Es difícil aquí no pensar en el famoso cuento *Los que se alejan de Omelas*, de Ursula K. Le Guin, acerca de la ciudad imaginaria de Omelas, una ciudad que también se libró de reyes, guerras, esclavos o policía secreta. Tenemos la tendencia, señaló Le Guin, a considerar que una sociedad así es simple, pero en realidad los ciudadanos de Omelas «no eran gentes sencillas, nada de dulces pastores, ni nobles salvajes, ni cándidos utópicos. No eran menos complejos que nosotros». El problema es que «poseemos la mala costumbre, animada por los pedantes y los sofistas, de considerar la felicidad algo más bien estúpido».

No le falta razón. Como es lógico, no tenemos idea acerca de lo relativamente felices que eran los habitantes de los megayacimientos ucranianos como Maidanetske o Nebelivka, en comparación con los señores que construían enterramientos *kurgan* o siquiera los sirvientes sacrificados ritualmente en sus funerales, o los siervos por deudas que proporcionaban trigo y cebada a los habitantes de las colonias griegas posteriores que

salpicaban la costa del mar Negro (aunque podemos suponerlo) y, como cualquiera que haya leído el cuento, también Omelas tenía algunos problemas. Pero el argumento sigue siendo válido: ¿por qué damos por sentado que pueblos que han encontrado el modo de que una gran población se autogestione y autogobierne sin necesidad de templos, palacios o fortificaciones militares —es decir, sin claras exhibiciones de arrogancia, autohumillación o crueldad— son de algún modo menos complejos que aquellos que no?

¿Por qué dudamos en dignificar lugares así con el nombre de *ciudad*? Los megayacimientos de Ucrania y regiones adyacentes estuvieron habitados entre aproximadamente el 4100 y el 3300 a. C., es decir, durante unos ocho siglos, un periodo notablemente superior a la mayoría de las tradiciones urbanas. ¿Por qué estaban allí? Al igual que las ciudades de Mesopotamia y del valle del Indo, parecen haber nacido del oportunismo ecológico de la fase media del Holoceno. No, en este caso, dinámicas de llanuras de aluvión, sino procesos de formación de tierras en las llanuras al norte del mar Negro. Estas tierras negras (en ruso, *chernozem*) son legendarias por su fertilidad; para los imperios de la última etapa de la antigüedad, las tierras comprendidas entre el tramo meridional del río Bug y el río Dniéper constituían un granero, razón por la cual las ciudades-Estado griegas establecieron colonias en la región y convirtieron en siervos o esclavizaron a las poblaciones locales: la Atenas de la antigüedad se alimentaba, sobre todo, de cereal del mar Negro.

Hacia el 4500 a. C., la *chernozem* se extendía ampliamente entre los Cárpatos y los montes Urales, donde surgió un mosaico de praderas abiertas y bosques capaces de soportar una densa población humana.[23] Los pueblos del Neolítico que se asentaron allí habían viajado al este desde los tramos inferiores del Danubio, atravesando los montes Cárpatos. No sabemos por qué, pero sí sabemos que —a lo largo de sus peregrinaciones por valles fluviales y puertos de montaña— habían mantenido una identidad social

cohesiva. Sus aldeas, a menudo pequeñas en extensión, compartían prácticas culturales similares, reflejadas en las formas de sus moradas, en figurillas femeninas y en los modos de crear y servir los alimentos. El nombre arqueológico dado a este particular diseño de vida es el de cultura Cucuteni-Tripilia, por los yacimientos que primero se registraron. [24]

Así pues, los megayacimientos de Ucrania y Moldavia no surgieron de la nada. Fueron la encarnación física de una comunidad extensa que ya existía mucho antes de que sus unidades constituyentes se agregaran en grandes asentamientos. Ya se han documentado unas cuantas decenas de estos asentamientos. El más grande conocido hoy en día, Talianki, se extiende a lo largo y ancho de una superficie de 300 hectáreas, lo que supera en extensión a las primeras fases de la ciudad de Uruk, en Mesopotamia meridional. No presenta evidencias de administración central ni de instalaciones de almacenamiento comunales. Tampoco se han hallado edificios gubernamentales, fortificaciones ni arquitectura monumental. No hay acrópolis ni centro cívico; ningún equivalente al distrito elevado de Eanna («Puerta del Cielo») de Uruk, ni de los Grandes Baños de Mohenjo-Daro.

Lo que hallamos son casas, bastante más de 1.000, en el caso de Talianki. Casas rectangulares, de unos cinco metros de ancho y el doble de longitud, construidas con cañas y adobe sobre encofrados de madera, y con cimientos de piedra. Con sus jardines adosados, estas casas forman patrones circulares tan perfectos que, a vista de pájaro, todo megayacimiento parece el corte transversal del tronco de un árbol: grandes anillos con espacios concéntricos entre ellos. Los anillos más interiores rodean un gran espacio en el centro del asentamiento, en el que los primeros arqueólogos esperaban hallar algo dramático, bien magníficos edificios, bien grandiosos enterramientos. Pero en todos los casos conocidos, esta área central se halla sencillamente vacía; las teorías con respecto a su función les atribuyen espacio de asambleas populares, ceremonias o el estabulado estacional de

animales... o, posiblemente, las tres.[25] En consecuencia, el plano arqueológico estándar de un megayacimiento ucraniano es todo carne y nada de hueso.

Tan sorprendente como su escala es la distribución de estos descomunales asentamientos, que se encuentran bastante cercanos entre sí, separados por, como máximo, 10 o 15 kilómetros de distancia.[26] Su población total —estimada en muchos miles por megayacimiento, y en bastante más de 10.000 en algunos casos— debería haber extraído sus recursos, por lo tanto, de una zona cultivable externa común. Y, sin embargo, su huella ecológica parece haber sido sorprendentemente ligera.[27] Hay unas cuantas explicaciones posibles. Se ha sugerido que los megayacimientos solo se ocupaban durante parte del año, quizá durante solo una temporada,[28] lo que los convertiría en versiones a escala urbana del tipo de agregaciones del que hablamos en el capítulo 3. Esto es difícil de casar con la sustancial naturaleza de sus casas (sopesemos el trabajo invertido en talar madera, plantar los cimientos, crear buenos muros, etcétera). Es más probable que los megayacimientos fueran en gran parte como las demás ciudades, ni permanentemente habitadas ni estrictamente estacionales, sino en algún punto medio.[29]



Deberíamos considerar también la posibilidad de que los habitantes de los megayacimientos gestionaran conscientemente su entorno para evitar una deforestación a gran escala. Esto es coherente con estudios

arqueológicos de su economía, que sugieren un patrón de jardinería a pequeña escala, a menudo dentro de los límites del asentamiento, combinado con el mantenimiento de ganado, el cultivo de huertos y una amplia gama de actividades de caza y forrajeo. Esta diversidad no deja de ser notable, como lo es también su sostenibilidad. Además de trigo, cebada y legumbres, la dieta vegetal de los ciudadanos incluía manzanas, peras, cerezas, endrinas, bellotas, avellanas y albaricoques. Los habitantes de los megayacimientos cazaban ciervos, corzos y jabalíes, y también cultivaban y forrajeaban. Se trataba de agricultura lúdica a gran escala: una población urbana sustentándose mediante cultivos y pastoreo a pequeña escala, todo ello combinado con una extraordinaria gama de alimentos silvestres. [30]

Este modo de vida no era, de ningún modo, simple. Además de gestionar huertos, jardines, rebaños y bosques, los habitantes de estas ciudades importaban sal en masa procedente de fuentes de los Cárpatos meridionales y del litoral del mar Negro. La extracción de pedernal en grandes cantidades se realizaba en el valle del Dniéster y proporcionaba materia prima para herramientas. Floreció una industria alfarera doméstica, cuyos productos están considerados como parte de la mejor cerámica del mundo prehistórico, y llegaban cargas periódicas de cobre procedente de los Balcanes. [31] No hay un consenso firme en cuanto a qué tipo de disposiciones sociales exigía todo esto, pero la mayoría acepta que los desafíos logísticos eran serios. Está claro que se producía un excedente y, con él, amplio potencial para que alguien se hiciera con el control de suministros y almacenes, para ejercer el dominio sobre los demás o luchar por el botín; sin embargo, a lo largo de ocho siglos hallamos escasas pruebas de guerra o de ascenso de élites sociales. La verdadera complejidad de los megayacimientos reside en las estrategias que adoptaron para evitar estas cosas.

¿Cómo funcionó todo ello? En ausencia de registros escritos (o de una máquina del tiempo) hay serios límites a lo que podemos decir acerca de parentesco y herencia, o a cómo la gente de esas ciudades tomaba decisiones colectivas.[32] Aun así, hay algunas pistas, empezando con la escala misma de las casas. Las casas tenían, en términos generales, una disposición común, si bien cada una de ellas era, a su manera, única. De una casa a otra hay constante innovación, incluso cierta actitud lúdica, en las normas de comensalía. Cada familia había inventado sus pequeñas variaciones en cuanto a los rituales domésticos, reflejadas en su conjunto único de vasijas y bandejas, pintadas con diseños polícromos de una intensidad a menudo hipnótica y creadas en una deslumbrante variedad de formas. Es como si cada casa fuese un colectivo artístico que inventaba su propio estilo estético.

Parte de esta alfarería doméstica evoca los cuerpos femeninos; entre los otros objetos más habitualmente hallados en las ruinas de las casas hay figurillas femeninas de arcilla. También han sobrevivido maquetas a escala de las casas y diminutas réplicas de los muebles, representaciones en miniatura de mundos sociales perdidos, que nuevamente afirman la preponderancia de la mujer en ellos.[33] Todo esto nos cuenta algo acerca de la atmósfera cultural de estas casas (y es fácil ver por qué Marija Gimbutas, cuyas síntesis de la prehistoria euroasiática tratamos anteriormente, consideraba la cultura Cucuteni-Tripilia como parte de la Vieja Europa, con sus raíces culturales en las primeras sociedades agrícolas de Anatolia y Oriente Próximo). Pero ¿cómo se unieron estas casas en tan grandes números hasta formar las enormes disposiciones concéntricas que dan a los megayacimientos ucranianos su planta característica?

La primera impresión que dan estos yacimientos es de una rígida uniformidad, un circuito cerrado de interacciones sociales, pero un estudio más de cerca revela desviaciones constantes de la norma. A veces las casas individuales optaban por agruparse en racimos de tres a diez familias.

Zanjas o fosos marcaban sus límites. En algunos yacimientos estos racimos acababan uniéndose en vecindarios, que radiaban del centro hacia el perímetro de la ciudad, e incluso formando barrios residenciales más grandes. Todos ellos tenían acceso a, como mínimo, una casa de asambleas, una estructura más grande que la vivienda típica y en la que se podía reunir un sector más amplio de la población para actividades que solo podemos suponer (¿reuniones políticas?, ¿procedimientos legales?, ¿festividades estacionales?). [34]

Un análisis meticuloso por parte de los arqueólogos muestra de qué manera la aparente uniformidad de los megayacimientos ucranianos surgió de abajo arriba, a través de procesos de toma de decisiones a escala local. [35] Esto habría significado que miembros de casas individuales —o, al menos, sus representantes vecinales— compartían un marco conceptual del asentamiento como un todo. También se puede inferir con certeza que este marco estaba basado en la imagen de un círculo y sus propiedades de transformación. Para comprender de qué manera los ciudadanos aplicaban esta imagen mental y la trasladaban a una realidad social funcional a escalas tan grandes no podemos basarnos solamente en la arqueología. Por suerte, el pujante campo de las etnomatemáticas muestra exactamente de qué modo podía haber funcionado un sistema así. El caso más ejemplar que conocemos es el de los asentamientos tradicionales vascos en los Pirineos occidentales.

Estas modernas sociedades vascas —encajonadas en el rincón suroccidental de Francia— también imaginan sus comunidades en forma circular, tal y como se imaginan a sí mismos rodeados por un círculo de montañas. Lo hacen como un modo de subrayar la igualdad ideal de casas y unidades familiares. Obviamente, no es probable que las disposiciones sociales de estas comunidades existentes sean iguales que las de la Ucrania prehistórica. No obstante, proporcionan una excelente imagen de cómo disposiciones circulares pueden formar parte de proyectos conscientemente

igualitarios en los que «todo el mundo tiene vecinos a la izquierda y vecinos a la derecha. Nadie es el primero y nadie es el último». [36]

En la comuna de Sainte-Engrâce, por ejemplo, el patrón circular de la aldea es también un dinámico modelo empleado como dispositivo para contar, a fin de asegurar la rotación estacional de las tareas y deberes esenciales. Cada domingo, una casa bendice dos rebanadas de pan en la iglesia local; come una y pasa la otra a su «primer vecino» (la casa a su derecha); la semana siguiente, el vecino hará lo propio con la casa a su derecha, y así se irá haciendo en sentido de las agujas del reloj, de tal modo que en una comunidad de 100 casas se tardará casi dos años en completar el círculo. [37]

Como sucede tan a menudo en estos casos, hay toda una cosmología, una teoría de la condición humana, allí horneada, por decirlo de algún modo: se habla de las hogazas como del «semen», como algo que da la vida; entretanto, el cuidado de los muertos se lleva a cabo en la dirección opuesta, contraria a las agujas del reloj. Pero el sistema es también la base de cooperación económica. Si, por cualquier razón, una casa se ve incapaz de cumplir con sus obligaciones llegado el momento, se pone en funcionamiento un complicado sistema de sustituciones, de modo que vecinos del siguiente turno (o del segundo siguiente, e incluso a veces del tercero) pueden tomar temporalmente su lugar. Esto, a su vez, proporciona el modelo para casi todas las formas de cooperación. El mismo sistema de «primeros vecinos» y sustitución, el mismo modelo en serie de reciprocidad, se usa para todo lo que exija más manos de las que puede proporcionar una sola familia: desde plantar y cosechar a fabricar queso o sacrificar cerdos. Se sigue que las casas no pueden sencillamente planificar sus tareas diarias en función tan solo de sus necesidades. También deben tener en cuenta sus obligaciones hacia otras casas, las cuales, a su vez, tienen sus obligaciones hacia otras casas diferentes, etcétera. Teniendo en cuenta que algunas tareas —como trasladar rebaños a pastos de montaña, o

las exigencias de ordeñar, trasquilar y guardar rebaños— pueden exigir los esfuerzos sumados de diez casas, y que las casas han de equilibrar sus calendarios para numerosos tipos distintos de compromiso, comenzamos a tener cierta idea de las complejidades implicadas.

Por decirlo de otro modo: este tipo de economías sencillas rara vez son tan sencillas. A menudo implican desafíos logísticos de sorprendente complejidad, que se resuelven sobre una base de intrincados sistemas de ayuda mutua, y todo sin necesidad ninguna de control central o administración. Los aldeanos vascos de la región son conscientemente igualitarios, en el sentido de que, insisten, todas las casas son iguales, y tienen las mismas responsabilidades; en lugar de gobernarse mediante asambleas comunales (que generaciones anteriores de vascos rurales crearon en lugares como Gernika), confían en principios matemáticos como la rotación, la sustitución en serie y la alternancia. Pero el resultado final es el mismo, y el sistema es lo suficientemente flexible para que cambios en la cantidad de casas o las capacidades de sus miembros individuales puedan tenerse constantemente en cuenta, asegurando que las relaciones de igualdad se conservan a largo plazo, con una ausencia casi completa de conflicto interno.

No hay razones para suponer que un sistema así solo podría funcionar a pequeña escala: una aldea de 100 casas ya cae bastante más lejos del umbral cognitivo propuesto por Dunbar de 150 personas (el número de relaciones estables y de confianza que podemos mantener en nuestra cabeza, antes —siempre según Dunbar— de vernos obligados a poner jefes y administradores a cargo de asuntos sociales); y las aldeas y pueblos vascos solían ser mucho más grandes que eso. Como mínimo podemos comenzar a ver cómo, en un contexto diferente, estos sistemas igualitarios se podían aplicar a gran escala, en comunidades de varios cientos o incluso miles de casas. De vuelta en los megayacimientos ucranianos, debemos admitir que gran parte continúa siendo desconocido. Hacia mediados del cuarto

milenio a. C. la mayoría de ellos fueron prácticamente abandonados. Aún no sabemos por qué. Lo que nos ofrecen, entretanto, es importante: la prueba de que una organización muy igualitaria ha sido posible a escala urbana.[38] Con esto en mente, podemos mirar con ojos nuevos algunos casos más conocidos de otras partes de Eurasia. Comencemos por Mesopotamia.

ACERCA DE MESOPOTAMIA Y LA «NO TAN PRIMITIVA» DEMOCRACIA

Mesopotamia significa «tierra entre dos ríos». Los arqueólogos llaman a veces a esta región «la patria de las ciudades».[39] Sus llanuras inundables cruzan el paisaje, por demás árido, del sur de Irak, y se convierten en marismas a medida que se acercan a la costa del golfo Pérsico.[40] Aquí, la vida urbana se remonta, al menos, al 3500 a. C. En las más septentrionales tierras entre el Tigris y el Éufrates, en que los ríos fluyen atravesando llanuras alimentadas por la lluvia, las historias de las ciudades se remontan incluso más allá del 4000 a. C.[41]

A diferencia de los megayacimientos ucranianos o de las ciudades de la Edad de Bronce del valle del Indo, Mesopotamia era ya parte de la memoria moderna antes de que ningún arqueólogo clavara una pala en uno de sus antiguos montículos.[42] Cualquiera que haya leído la Biblia sabe de los reinos de Babilonia y Asiria; durante el auge de la época victoriana, estudiosos de la Biblia y orientalistas comenzaron a excavar en yacimientos asociados con las Escrituras, como Nínive o Nimrud, deseando descubrir ciudades gobernadas por figuras legendarias como Nabucodonosor, Senaquerib o Tiglatpileser. Las hallaron, pero en esos lugares, y en otros, descubrieron otras cosas incluso más espectaculares, como una estela de basalto inscrita con el código legal de Hammurabi, gobernador de Babilonia en el siglo XVIII a. C., desenterrada en Susa, en Irán occidental; tablillas de

barro, en Nínive, con copias del *Poema de Gilgamesh*, legendario líder de Uruk; y las Tumbas Reales de Ur, en el sur de Irak, donde reyes y reinas desconocidas para la Biblia fueron enterrados con sorprendentes riquezas, y los restos de siervos sacrificados alrededor del 2500 a. C.

Hubo incluso sorpresas más grandes. Los restos más antiguos de ciudades y reinos —incluidas las Tumbas Reales de Ur— pertenecían a una cultura previamente desconocida y no mencionada en las Escrituras: los sumerios, que hablaban una lengua sin relación alguna con la familia semítica de la que procedían el hebreo y el árabe.[43] De hecho, este es también el caso del vasco, aunque no hay consenso en torno a qué familia lingüística pertenece el sumerio. En general, no obstante, las primeras décadas de trabajo arqueológico en la región, de finales del siglo XIX a principios del XX, confirmaron la esperada asociación de la antigua Mesopotamia con imperios y monarquía. Los sumerios, al menos a primera vista, no parecían una excepción.[44] En realidad, dictaron el tono. Tal fue el interés público en los hallazgos de Ur que en los años veinte el *Illustrated London News* (la «ventana al mundo» de Inglaterra) dedicó no menos de treinta artículos a la excavación de Leonard Woolley de las Tumbas Reales.

Todo esto reforzó la imagen popular de Mesopotamia como una civilización de ciudades, monarquía y aristocracia, sumada al entusiasmo de descubrir la verdad tras las escrituras bíblicas (Ur de los caldeos, además de ser una ciudad sumeria, aparecía en la Biblia hebrea como lugar de nacimiento del patriarca Abraham). Pero uno de los grandes logros de las modernas arqueología y epigrafía ha sido redibujar por entero esta imagen: mostrar que Mesopotamia nunca fue, en realidad, una eterna tierra de reyes. La verdadera historia es bastante más complicada.

Las primeras ciudades mesopotámicas —las de los milenios IV y III a. C.— no presentan pruebas claras de monarquía de ningún tipo. Ahora bien,

objetará usted, es difícil demostrar con certeza que algo no está allí. No obstante, sabemos cómo serían las pruebas de monarquía en esas ciudades, dado que medio milenio después (a partir de aproximadamente el 2800 a. C.) comienza a surgir monarquía por todas partes: palacios, enterramientos aristocráticos e inscripciones reales, así como muros defensivos para las ciudades y milicias organizadas para atenderlos. Pero el nacimiento de las ciudades y, con ello, de los elementos básicos de la vida cívica mesopotámica —los ladrillos básicos de su sociedad urbana— comenzaron notablemente antes de este periodo dinástico arcaico.

Entre estos elementos urbanos originales hay algunos que han sido erróneamente calificados de invenciones de estados monárquicos, como la institución que los historiadores denominan *corvée* o «corvea». Se refiere al trabajo obligatorio en proyectos cívicos que se imponía a ciudadanos libres con carácter estacional, y que siempre se ha considerado una forma de impuesto característica de gobernantes poderosos: impuestos pagados no en bienes, sino en servicios. Desde una perspectiva mesopotámica, no obstante, la corvea era ya muy antigua. Tan antigua como la humanidad. El mito del diluvio del *Atrahasis* —la historia prototipo para la narración de Noé del Antiguo Testamento— cuenta cómo los dioses crearon en primer lugar a los humanos para que ejecutaran la corvea por ellos. Los dioses mesopotámicos eran especialmente prácticos y, al principio, habían trabajado ellos mismos. Eventualmente, hartos de excavar canales de irrigación, crearon deidades menores para que trabajaran por ellos, pero también ellas se rebelaron y —tras un juicio mucho más indulgente que el que recibiría Lucifer en el Cielo— los dioses accedieron a sus demandas y crearon a los humanos. [45]

Todo el mundo debía someterse a la corvea. Incluso los más importantes gobernantes mesopotámicos de periodos posteriores debían acarrear una cesta de barro hasta el lugar de la obra de un templo importante. *Dubsig*, la palabra sumeria para «corvea», hace referencia a esta cesta de barro, escrita

con un pictograma que muestra a alguien transportándola sobre su cabeza, como hacen algunos reyes en monumentos como la placa de Ur-Nanshe, tallada alrededor del 2500 a. C. Los ciudadanos libres efectuaban *dubsig* durante semanas, incluso meses. Cuando lo hacían, los clérigos de alto rango y los administradores compartían trabajo con artesanos, pastores y agricultores de cereales. Reyes posteriores podían otorgar exenciones y permitían a los ricos pagar impuestos en especies, o contratar a otros para que trabajaran por ellos. Aun así, todos contribuían de un modo u otro. [46]

Los himnos reales describen las «caras felices» y «alegres corazones» de los trabajadores de corvea. Sin duda hay aquí un elemento de propaganda, pero está claro que incluso en periodos de imperio y monarquía, estos proyectos estacionales se afrontaban con espíritu festivo, y los trabajadores recibían copiosas cantidades de pan, cerveza, dátiles, queso y carne. Había en todo ello algo carnavalesco. En ocasiones, el orden moral de la ciudad giraba sobre su eje y las distinciones entre ciudadanos se difuminaban. Los «cilindros de Gudea» —el gobernador o *ensi* de la ciudad-Estado de Lagash — comunican algo de la atmósfera en la que se efectuaban. Fechados alrededor de finales del tercer milenio a. C., elogian la restauración de un templo llamado Eninnu, la Casa de Ningirsu, deidad patrona de la ciudad:

Las mujeres no acarreaban cestas,
tan solo los mejores guerreros construían
para él; no restallaba el látigo;

la madre no golpeaba al niño (desobediente);
el general,
el coronel,
el capitán
(y) el soldado,
(todos) compartían por igual el trabajo;
la supervisión, en efecto, era (como)

suave lana en sus manos. [47]

Beneficios más duraderos para la ciudadanía en general incluían la cancelación de las deudas por el gobernador. [48] Así pues, las épocas de movilización se veían como momentos de igualdad absoluta ante los dioses —cuando incluso los esclavos estaban en pie de igualdad con sus amos—, y como periodos en los que la ciudad imaginaria se hacía real, conforme sus habitantes perdían sus identidades cotidianas de panaderos o taberneros, de habitantes de tal o cual barrio, de generales o esclavos, y se reunían brevemente para convertirse en el pueblo de Lagash, Kish, Eridu o Larsa mientras construían o reconstruían alguna parte de la ciudad, o la red de canales de irrigación que la sustentaban.

Si era así como, al menos en parte, se construían las ciudades, es difícil desdeñar estos festivales como una exhibición puramente simbólica. No solo eso: había otras instituciones, que se creen asimismo nacidas en época predinástica, que se aseguraban de que los ciudadanos comunes tuvieran una importancia notable en el gobierno. Incluso los gobernantes más autocráticos de las posteriores ciudades-Estado debían responder ante toda una panoplia de consejos ciudadanos, comités de vecindario y asambleas, en los cuales a menudo las mujeres participaban en pie de igualdad. [49] Los hijos e hijas de una ciudad podían hacer que se escucharan sus voces, e influían en todo, desde los impuestos hasta la política exterior. Estas asambleas urbanas pueden no haber sido tan poderosas como las de la antigua Grecia, pero, por otra parte, la esclavitud no estaba tan desarrollada en Mesopotamia, y las mujeres no estaban excluidas de la participación en la vida pública en el grado en que lo estaban en Grecia. [50] En correspondencia diplomática también vemos destellos ocasionales de corporaciones alzándose contra gobernantes o políticas impopulares, a menudo con éxito.

El término empleado por los eruditos modernos para este estado general de cosas es el de *democracia primitiva*. No se trata de un buen término,

puesto que no hay razones para pensar que ninguna de estas instituciones fuera, de ningún modo, primitiva ni tosca. Muy probablemente el uso de este extraño término por parte de los investigadores ha inhibido un debate más amplio, que permanece relegado al campo especializado de la asiriología: el estudio de la antigua Mesopotamia y su legado en escritura cuneiforme. Analicemos más de cerca la argumentación y algunas de sus implicaciones.

La idea de que Mesopotamia poseía una democracia primitiva la propuso por primera vez, en la década de los cuarenta, el historiador y asiriólogo danés Thorkild Jacobsen.[51] Hoy en día los investigadores han ampliado su idea. Los consejos de distrito y las asambleas de ancianos —que representaban los intereses del pueblo urbano— no eran un rasgo exclusivo de las primeras ciudades mesopotámicas, como creía Jacobsen; hay pruebas de su existencia también en todos los periodos posteriores de la historia mesopotámica, que se extiende hasta la época de los imperios asirio, babilónico y persa, cuyo recuerdo persistió a través de las escrituras bíblicas.

Los consejos populares y asambleas ciudadanas (en sumerio: *ukkin*; en acadio: *puhrum*) eran rasgos estables de gobierno no solo en las ciudades mesopotámicas, sino también en sus brotes coloniales (como el antiguo *karum* asirio de Kanish, en Anatolia) y en las sociedades urbanas de pueblos vecinos como los hititas, fenicios, filisteos e israelitas.[52] En realidad es casi imposible hallar una ciudad en cualquier lugar del Próximo Oriente que no poseyera algún equivalente a la asamblea popular o, a menudo, varias asambleas (por ejemplo, asambleas diferentes que defendieran los intereses de los jóvenes o de los ancianos). Esto se daba incluso en la estepa de Siria o el norte de Mesopotamia, con profundas tradiciones monárquicas.[53] Aun así, sabemos muy poco de cómo funcionaban estas asambleas, su composición o incluso, a menudo, dónde se reunían.[54] Muy probablemente, un observador perteneciente a la antigua Grecia habría

descrito algunas de ellas como democráticas; otras, como oligárquicas, y aun otras como una mezcla de principios democráticos, oligárquicos y monárquicos. Pero, en su mayor parte, los expertos solo pueden especular.

Parte de las pruebas más claras proceden de entre los siglos IX y VII a. C. Emperadores asirios como Senaquerib y Asurbanipal han sido famosos desde épocas bíblicas por su brutalidad, y crearon monumentos en los que se jactaban de sus sangrientas venganzas contra rebeldes. Pero, a la hora de tratar con súbditos leales, era llamativa su escasa intervención y, a menudo, concedían autonomía casi total a los cuerpos ciudadanos que tomaban decisiones colectivas.[55] Sabemos esto porque gobernadores asignados lejos de la corte asiria, en las grandes ciudades de Mesopotamia meridional —Babilonia, Nippur, Uruk, Ur, etcétera— escribían cartas a sus superiores. Muchas de estas misivas fueron recuperadas por arqueólogos durante la excavación de los archivos reales de la antigua capital imperial, Nínive. En ellas, los gobernadores locales pasan información a la corte asiria sobre las decisiones tomadas por los consejos cívicos. Aprendemos cuál era la voluntad del pueblo con respecto a asuntos que iban de política exterior a la elección de gobernadores; también, que las instituciones ciudadanas a veces tomaban los asuntos en sus propias manos y reunían soldados o recogían impuestos para proyectos cívicos, y enfrentaban a sus superiores entre sí.

Las asambleas vecinales (en acadio: *bābtum*, a partir de la palabra para «puerta») eran activas en la administración local, y a veces parecen haber replicado ciertas características del gobierno de aldea o tribal en un escenario urbano.[56] Los juicios por asesinato, los divorcios y las disputas por propiedades parecen haber quedado en gran parte en manos de los consejos cívicos. Textos hallados en Nippur ofrecen inusuales detalles acerca de la composición de una de estas asambleas, convocada para actuar como jurado en un caso de homicidio. Entre quienes forman parte de ella hallamos a un pajarero, un alfarero, dos jardineros y un soldado al servicio de un templo. El intelectual trinitense C. L. R. James dijo una vez, de la

Atenas del siglo V a. C., que «cualquier cocinero puede gobernar». En Mesopotamia, o al menos en muchas partes de ella, esto parece haber sido literalmente cierto: ser un trabajador manual no excluía a nadie de la participación directa en leyes y política. [57]

En las antiguas ciudades mesopotámicas, el gobierno participativo se organizaba a múltiples niveles, desde los consejos de barrio —a veces definido sobre ejes étnicos o en términos de afiliaciones profesionales— a los más grandes distritos urbanos, hasta, finalmente, la ciudad como un todo. Los intereses de los individuos podían estar representados en cada escala, pero las pruebas escritas que han sobrevivido son irritantemente parcas en detalles acerca de cómo funcionaba en realidad, en la práctica, este sistema. Los historiadores atribuyen esta falta de información al papel crucial de las asambleas, que operaban a varias escalas y que llevaban a cabo sus deliberaciones (sobre disputas locales por propiedades, divorcios y herencias, acusaciones de robo o asesinato, etcétera) de maneras en gran parte independientes del gobierno central y que no requerían su autorización escrita. [58]

Los arqueólogos coinciden, en términos generales, con los historiadores, aunque uno podría preguntarse, razonablemente, cómo puede la arqueología arrojar luz sobre asuntos políticos de este tipo. Una de las respuestas procede del yacimiento de Mashkan-shapir, un importante centro gobernado por los reyes de Larsa sobre el año 2000 a. C. Como sucedía en la mayoría de las ciudades mesopotámicas, el paisaje urbano de Mashkan-shapir estaba dominado por su templo principal —en este caso el santuario de Nergal, dios del inframundo— levantado sobre una plataforma tipo zigurat; pero una intensa prospección arqueológica del puerto de la ciudad, de sus puertas y de sus distritos residenciales reveló una distribución de la riqueza, de la producción artesana y de herramientas administrativas llamativamente regular en los cinco distritos, sin un centro de poder económico o político evidente. [59] En términos de asuntos cotidianos, los residentes de las

ciudades, incluso bajo monarquías, se autogobernaban en gran parte, y es de suponer que lo hacían tanto como lo habían hecho antes de que los reyes aparecieran en escena.

Las cosas podían salir al revés. A veces, la llegada de un gobernante autoritario de fuera de la ciudad podía hacer que la vida urbana diera marcha atrás. Tal fue el caso con la dinastía amorrita de los Lim (Iaggidim-Lim, Iahdun-Lim y Zimri-Lim), que conquistó gran parte del Éufrates sirio más o menos al mismo tiempo que Mashkan-shapir prosperaba al sur. Los Lim decidieron establecer su centro de operaciones en la antigua ciudad de Mari (la actual Tell Hariri, sobre el Éufrates sirio) y ocuparon los edificios gubernamentales del centro. Su llegada parece haber provocado un éxodo masivo de la población urbana de Mari, que se habría trasladado a ciudades más pequeñas y aldeas o a los pastores nómadas dispersos por la estepa siria. Antes del saqueo de Mari por Hammurabi de Babilonia, en el año 1761 a. C., la última ciudad de los amorritas comprendía poco más que la residencia real, el harén, los templos adosados y un puñado más de edificios oficiales. [60]

Correspondencia escrita de este periodo ofrece pruebas directas de la antipatía entre una monarquía arribista de este tipo y el poder asentado de las asambleas urbanas. Las cartas enviadas a Zimri-Lim por Terru —señor de la antigua capital hurrita de Urkesh (la moderna Tell Mozan)— dan fe de su impotencia ante los consejos y asambleas de la ciudad. En una ocasión cuenta a Zimri-Lim: «Por encontrarme sometido a la gracia de Mi Señor los habitantes de la ciudad me desprecian, y dos o tres veces me he librado ya de morir a sus manos». A lo que el rey de Mari responde: «No me di cuenta de que los habitantes de tu ciudad te desprecian por mi culpa. Tú me perteneces, incluso si la ciudad de Urkesh pertenece a alguien diferente». Todo esto llega a su culminación cuando Terru confesó que había tenido que huir de la opinión pública («la boca de Urkesh») y refugiarse en una ciudad vecina. [61]

De modo que, más que necesitar gobernantes que gestionaran la vida urbana, parece que la mayoría de los urbanitas mesopotámicos se organizaban en unidades autónomas autogobernadas, que podían reaccionar contra supervisores ofensivos bien expulsándolos, bien abandonando por completo la ciudad. Nada de todo esto responde necesariamente a la pregunta «¿Cuál era la naturaleza del gobierno de las ciudades mesopotámicas antes de la aparición de la monarquía?» (aunque resulta sumamente sugerente). Las respuestas, más bien, dependen, hasta un grado un tanto alarmante, de descubrimientos de un solo yacimiento: la ciudad de Uruk —la actual Warka, la Erech bíblica—, cuya mitología posterior inspiró a Jacobsen la búsqueda original de la democracia primitiva. [62]

DONDE ESCRIBIMOS CÓMO COMENZÓ LA HISTORIA (ESCRITA) Y PROBABLEMENTE TAMBIÉN LA ÉPICA (ORAL): CON GRANDES ASAMBLEAS EN LAS CIUDADES Y PEQUEÑOS REINOS EN LAS COLINAS

En el año 3300 a. C. Uruk era una ciudad de unas 200 hectáreas, mucho más grande que sus vecinas de las llanuras mesopotámicas. Las estimaciones de la población de Uruk en esta época oscilan mucho, entre 20.000 y 50.000 habitantes. Los primeros barrios residenciales fueron cubiertos por posteriores asentamientos urbanos que perduraban en época de Alejandro Magno, en el siglo IV a. C. [63] La escritura cuneiforme bien podría haberse inventado en Uruk, alrededor del 3300 a. C., y podemos ver sus fases tempranas de desarrollo en tablillas numéricas y otras formas de notación administrativa. En aquel punto, su principal función era el mantenimiento de la contabilidad en los templos de la ciudad. [64] Miles de años más tarde sería también en los templos de Uruk que la escritura cuneiforme viviría su obsolescencia, momento para el cual ya se habría

desarrollado lo suficiente para registrar, entre otras cosas, la primera literatura escrita y los primeros códigos legales del mundo.

¿Qué sabemos de la ciudad de Uruk original? A finales del cuarto milenio a. C. tenía una alta acrópolis, gran parte de la cual estaba ocupada por el barrio público llamado Eanna, «Puerta del Cielo», dedicado a la diosa Inanna. En su cumbre había nueve edificios monumentales, de los que solo sobreviven los cimientos, de piedra caliza importada, así como tramos de escalinatas y fragmentos de columnatas decoradas con mosaicos polícromos. Los techos de estos amplios edificios cívicos seguramente estaban construidos de maderas exóticas, importadas en barcaza desde el Bosque de Cedros de Siria, que conforma el telón de fondo del mesopotámico *Poema de Gilgamesh*.

Para el historiador urbano, Uruk constituye una rareza. Como si se tratase del reverso de un megayacimiento, su disposición arquitectónica más antigua es todo hueso y nada de carne, dado que no sabemos casi nada de los distritos residenciales exteriores al barrio de Eanna, ignorados por los primeros excavadores del yacimiento. Dicho de otro modo, tenemos destellos de cómo era el sector público de la ciudad, pero de momento carecemos de un sector privado contra el que contrastarlo. Aun así, veamos qué es lo que sabemos.

La mayoría de estos edificios públicos parecen haber sido grandes salones de asambleas comunales, claramente edificadas siguiendo el patrón de casas comunes, pero construidas como casas para los dioses.[65] Había también un Gran Patio que comprendía una plaza excavada, de 50 metros de diámetro, totalmente envuelta por dos filas de bancos y equipada con canalizaciones de agua para alimentar árboles y jardines, que ofrecían una muy necesaria sombra para las reuniones al aire libre. Este tipo de disposición —una serie de magníficos templos abiertos acompañados de espacios comunes para reuniones públicas— es exactamente lo que cabría esperar de una Uruk gobernada por una asamblea popular; como Jacobsen

subraya, el *Poema de Gilgamesh* (que comienza en la Uruk predinástica) habla de tales asambleas, incluida una reservada a los jóvenes de la ciudad.

Por trazar un paralelo evidente: el ágora ateniense en época de Pericles (siglo V a. C.) estaba también llena de templos públicos, pero las asambleas democráticas se llevaban a cabo en un espacio abierto llamado Pnyx, una colina baja equipada con asientos para el Consejo de los Quinientos, designados —por sorteo, de modo rotatorio— para gestionar los asuntos cotidianos de la ciudad (se esperaba que todos los demás ciudadanos permanecieran de pie). Las reuniones en el Pnyx podían implicar entre 6.000 y 12.000 personas, y los grupos de varones adultos libres procedían de, tal vez, un 20 por ciento de la población. El Gran Patio de Uruk es notablemente más grande y, si bien ignoramos cuál debía de ser la población de Uruk en, digamos, el año 3500 a. C., es difícil imaginar que pudiera acercarse siquiera a la de la Atenas clásica. Esto sugiere una participación mucho más generalizada, lo que tendría sentido si las mujeres no eran totalmente excluidas de la vida pública y si la primitiva Uruk, a diferencia de Atenas, no definía a un 30 por ciento de su población como extranjeros residentes sin derecho a voto y hasta a un 40 por ciento más como esclavos.

Gran parte de esto sigue siendo especulación, pero lo que sí está claro es que en épocas posteriores las cosas cambian. Alrededor del 3200 a. C. los edificios públicos del distrito de Eanna fueron arrasados y cubiertos de ruinas y cascotes, y su sagrado paisaje, rediseñado en torno a una serie de patios con puertas y zigurats. Hacia el 2900 a. C. hay pruebas de que reyes de ciudades-Estado rivales luchaban contra Uruk por la supremacía local, en respuesta a lo cual se construyó una muralla de casi nueve kilómetros de perímetro (que luego se atribuyó a Gilgamesh) alrededor de la ciudad. A los pocos siglos, gobernantes de la ciudad se establecían como vecinos de las diosas y dioses, erigiendo sus palacetes personales en el umbral de la Puerta del Cielo y estampando sus nombres en sus sagrados ladrillos. [66]

Una vez más, aunque las pruebas de autogobierno democrático son siempre un tanto ambiguas (¿alguien habría podido interpretar lo que se daba en la Atenas del siglo V a. C. basándose solamente en evidencias arqueológicas?), las de gobierno monárquico, cuando aparece, son absolutamente inconfundibles.

Aquello por lo que Uruk es realmente famosa es por la escritura. Se trata de la primera ciudad de la que poseemos extensos registros escritos, y algunos de estos documentos se remontan al periodo anterior al gobierno monárquico. Lamentablemente, aunque se pueden leer, son extremadamente difíciles de interpretar.

La mayoría son tablillas en escritura cuneiforme recuperadas de vertederos excavados en los cimientos de la acrópolis, y parecen proporcionar una ventana muy limitada a la vida ciudadana. La gran mayoría son trámites burocráticos, registros de transacciones de bienes y servicios. Hay también textos de estudio, listas de signos que los escribas copiaban durante su formación para familiarizarse con el léxico administrativo estándar de la época. El valor histórico de estos últimos no está muy claro, porque podría ser que los escribas se vieran obligados a aprender a escribir todo tipo de signos cuneiformes —que se ejecutaban presionando un plumín de caña contra una tablilla de arcilla húmeda— que tuvieran poca aplicación práctica. Ese aprendizaje bien podría haber sido parte de lo que se consideraba una formación alfabética adecuada en la época. [67]

Aun así, la mera existencia de un colegio de escribas que administraba complicadas relaciones entre personas, animales y cosas nos demuestra que en las casas de los dioses sucedían muchas más cosas que tan solo reuniones rituales. Había bienes e industrias que administrar, y un corpus de ciudadanos que desarrollaba técnicas pedagógicas que pronto se volvieron

tan esenciales para este tipo en especial de vida urbana que han llegado hasta nosotros. Para hacernos una idea de cuán ubicuas fueron algunas de estas innovaciones, pensemos que casi todo aquel que lea este libro habrá aprendido a leer en clases, sentado frente un profesor que sigue un programa estandarizado. Esta manera un tanto severa de aprender es una invención sumeria, que hoy en día se puede hallar en casi cualquier parte del planeta.[68]

Así pues, ¿qué sabemos acerca de estas casas de los dioses? En primer lugar, queda claro que en muchos aspectos recuerdan más a fábricas que a iglesias. Incluso las primeras de las que hay pruebas disponían de una notable mano de obra a su disposición, así como de talleres y de reservas de materias primas. Algunos detalles del modo en el que estos templos sumerios se organizaban permanecen con nosotros, como la cuantificación de mano de obra humana en cargas de trabajo estándar y jornadas. Los funcionarios sumerios contabilizaban todo tipo de cosas —incluidos días, meses y años— mediante un sistema sexagesimal (es decir, de base 60), del que, en definitiva, procede (a través de muchas y muy variadas vías de transmisión) nuestro propio sistema de medir el tiempo.[69] En sus registros contables hallamos los antiguos cimientos del moderno industrialismo, de las finanzas y de la burocracia.

Es a menudo difícil determinar exactamente quiénes eran esos trabajadores del templo, o siquiera a qué tipo de gente organizaban, le asignaban comidas o le contabilizaban el rendimiento —¿eran trabajadores permanentes o ciudadanos comunes cumpliendo con su corvea anual?—, pero la presencia de niños en las listas indicaría que alguna gente habría vivido allí. Si así era, lo más probable es que fuese porque no tenían ningún otro lugar al que ir. Si los posteriores templos sumerios ofrecen pistas, esta mano de obra habría comprendido toda una gama de los más necesitados de la ciudad: viudas, huérfanos y otras personas vulnerables debido a deudas,

delitos, conflictos, pobreza, enfermedad o incapacidad, que hallaban en el templo un lugar de refugio y apoyo. [70]

De momento, sin embargo, subrayemos la notable gama de industrias que surgieron en estos talleres de los templos, documentados en la contabilidad cuneiforme. Entre ellas hallamos la primera producción de lácteos y lana a gran escala; también la manufactura de pan con levadura, cerveza y vino, incluyendo instalaciones para un empaquetado estandarizado. Ocho tipos de pescado —marinos y de agua dulce— aparecen en la contabilidad administrativa, junto con sus aceites y productos alimentarios asociados, conservados y almacenados en instalaciones del templo. De esto podemos deducir que una función económica primaria de este sector de los templos era coordinar mano de obra en épocas cruciales del año, así como proporcionar un control de calidad a bienes procesados que diferían de aquellos fabricados en casas particulares. [71]

Este tipo particular de trabajo, a diferencia del mantenimiento de diques de irrigación o la construcción de carreteras y terraplenes, se llevaba a cabo rutinariamente bajo control administrativo central. Dicho de otro modo, en las primeras fases de la vida urbana mesopotámica, aquello que comúnmente imaginaríamos como el sector estatal (como obra pública o relaciones internacionales) se gestionaba en gran parte mediante asambleas locales o urbanas; los procedimientos burocráticos verticales se limitaban a lo que hoy en día consideraríamos la esfera económica o de mercancías. [72]

Evidentemente, los habitantes de Uruk no poseían un concepto explícito de la economía: nadie lo tuvo hasta épocas recientes. Para los sumerios, el propósito último de todas estas fábricas y talleres era proporcionar a las diosas y dioses de la ciudad una residencia ilustre donde recibirían ofertas de alimentos, finas vestimentas y cuidados, lo que también implicaba atender a su culto y organizar sus festividades. Probablemente esta última actividad quedó representada en el Vaso Sagrado de Uruk, uno de los

escasos ejemplos supervivientes de arte narrativo de este periodo arcaico, cuyos relieves decorativos muestran una serie de hombres desnudos idénticos desfilando tras una figura masculina más grande hacia el complejo del templo de la diosa Inanna con su ofrenda procedente de los campos, huertos y rebaños. [73]

No se ha aclarado del todo quién se supone que es esta figura masculina principal, el Hombre de Uruk, como se lo llama a veces en la literatura. Según la muy posterior historia de Gilgamesh, ambientada en Uruk, uno de los líderes de la asamblea de jóvenes consiguió ascender a la posición de *lugal* («rey»), pero, si algo así sucedió, no dejó rastro en los registros escritos del cuarto milenio a. C., pues se han hallado listas de cargos de Uruk durante la época y *lugal* no está entre ellos (el término solo aparece mucho más tarde, alrededor del 2600 a. C., en una época en la que hay también palacios y otros signos de realeza). No hay razones para suponer que la monarquía —ceremonial o de ningún otro tipo— jugara un papel importante en las primeras ciudades del sur de Mesopotamia. En realidad, es más bien al contrario. [74]

No obstante, también está claro que estas primitivas inscripciones solo consiguen abrir una ventana muy estrecha a la vida urbana. Sabemos algo acerca de la producción en masa de prendas de lana y otras mercancías en los templos; podemos también inferir que, de un modo u otro, estas prendas y otras manufacturas de los templos se intercambiaban por alimentos, metales y piedras preciosas que no existían en los valles fluviales, pero que abundaban en las zonas rurales circundantes. Sabemos poco de cómo se organizaba este comercio en sus primeras épocas, pero sí sabemos, por pruebas arqueológicas, que Uruk iba estableciendo colonias, como pequeñas versiones de sí misma, en muchos puntos estratégicos a lo largo de las rutas comerciales. Las colonias de Uruk parecen haber sido tanto avanzadillas comerciales como centros religiosos, y se han hallado rastros

de ellas incluso en los montes Tauro, al norte, y la cordillera del Zagros, al este, en el actual Irán. [75]

La expansión de Uruk, como se la conoce en la literatura arqueológica, es desconcertante. No hay pruebas reales de conquista violenta, ni armas ni fortificaciones, y sin embargo parece haber habido un esfuerzo por transformar —por colonizar, en efecto— las vidas de los pueblos cercanos, de diseminar las nuevas costumbres de la vida urbana. En esto, los emisarios de Uruk parecen haber procedido con un celo casi religioso. Se fundaron templos, y con ellos se diseminaron en las poblaciones locales nuevos tipos de vestimenta, nuevos productos lácteos, nuevas lanas y vinos. Si bien estos productos podían no ser totalmente una novedad, lo que los templos introdujeron fue el principio de estandarización: los templos-fábrica urbanos estaban produciendo ítems en empaquetados uniformes, y las casas de los dioses garantizaban pureza y control de calidad. [76]

El proceso entero era, en cierto sentido, colonial, y no careció de oposición. Como veremos, no podemos comprender realmente el surgimiento de lo que hemos acabado denominando el Estado —y, específicamente, las jerarquías y monarquías— si no es en el contexto mayor de esta reacción contraria.

Tal vez el yacimiento más revelador, a este respecto, sea Arslantepe (la «colina del león»), en las llanuras de Malatya, en Turquía oriental. Aproximadamente al mismo tiempo que Uruk se convertía en una gran ciudad, Arslantepe se convertía en un centro de cierta importancia regional, allá donde los tramos superiores del Éufrates giran hacia las montañas Antitauro, con sus ricas fuentes de metal y madera. El yacimiento podría haber nacido como algún tipo de feria comercial estacional; a casi 1.000 metros de altitud sobre el nivel del mar, es probable que en invierno estuviese nevado. Incluso en su momento cumbre nunca pasó de las cinco hectáreas y, probablemente, nunca superó unos cuantos centenares de habitantes fijos. Dentro de esas cinco hectáreas, no obstante, los

arqueólogos han desenterrado pruebas de una notable secuencia de acontecimientos políticos.[77]

La historia de Arslantepe comienza sobre el 3300 a. C., cuando se construyó un templo en el lugar. Este templo se parecía al de Uruk y sus colonias, con áreas de almacenamiento de alimentos y archivos cuidadosamente dispuestos de sellos administrativos, como en cualquier templo de la llanura fértil mesopotámica. Pero en el espacio de pocas generaciones el templo fue desmantelado, y en su lugar se construyó una enorme estructura privada en torno a una gran cámara de audiencias y zona de viviendas, así como zonas de almacenaje, incluida una armería. Una colección de espadas y lanzas —excelentemente fabricadas con cobre rico en arsénico y muy distintas de todo lo demás hallado en edificios públicos de la época— señala no solo control sobre los medios de ejercer violencia, sino una celebración de estos: una nueva estética del combate personal y de matar. Los excavadores han denominado este edificio «el palacio más antiguo conocido».

Desde el 3100 a. C., por toda la zona montañosa de lo que constituye hoy en día Turquía meridional, y en otras zonas en los márgenes de la civilización urbana, vemos pruebas del surgimiento de una aristocracia guerrera, bien armada con lanzas y espadas de metal, y que vive en lo que parecen ser castros o pequeños palacios. Todo rastro de burocracia desaparece. En su lugar hallamos no solo casas aristocráticas —que nos recuerdan a las casas de banquetes de *Beowulf* o, en efecto, la Costa Noroeste del Pacífico durante el siglo XIX—, sino también, por primera vez, las tumbas de hombres que en vida eran claramente considerados héroes de algún tipo, y que se acompañaban en el inframundo por cantidades prodigiosas de armas de metal, tesoros, prendas elaboradas y equipamiento para beber.[78]

Todo en estas tumbas y en sus creadores, que vivían en las fronteras de la vida urbana, delata un espíritu extravagante. Se depositaban copiosas

cantidades de buena comida, bebida y joyas. Hay señales de que estos funerales podían acabar convertidos en espectáculos competitivos, conforme lo que debían de ser tesoros de valor incalculable, joyas hereditarias y premios de magnificencia sin par se ofrecían, y a veces incluso se destruían intencionadamente; algunos, además, están acompañados por entierros subsidiarios de los aparentemente sacrificados junto a la tumba como ofrendas. [79] A diferencia de los príncipes y princesas aislados de la Edad de Hielo, hay cementerios enteros de enterramientos de este estilo, por ejemplo, en Başur Höyük, en las cercanías del lago de Van, mientras que en Arslantepe vemos exactamente el tipo de infraestructura física (castros, almacenes) que esperaríamos de una sociedad dominada por algún tipo de aristocracia guerrera.

Estamos ante los inicios de un *ethos* aristocrático con una larga vida tras la muerte y amplias ramificaciones en la historia de Eurasia (algo que mencionamos previamente, al aludir a la descripción que Heródoto hace de los escitas, y a las posteriores observaciones de Ibn Fadlan acerca de las «bárbaras» tribus germánicas del Volga). Estamos presenciando el surgimiento mismo de lo que Hector Munro Chadwick denominó «sociedades heroicas», y no solo eso: todas esas sociedades parecen estar surgiendo justamente donde su análisis nos dice que esperemos verlas: en los márgenes de las burocráticamente ordenadas ciudades.

Chadwick —profesor de anglosajón en Cambridge al mismo tiempo que J. R. R. Tolkien ocupaba la misma cátedra en Oxford— escribía en los años veinte, preocupado sobre todo por saber por qué las grandes tradiciones de poesía épica (las sagas nórdicas, las obras de Homero, el *Ramayana*) siempre parecen surgir en pueblos en contacto con (y a menudo empleados por) las civilizaciones urbanas de la época, pero que en definitiva acaban rechazando los valores de esas mismas civilizaciones. Durante mucho tiempo, su idea de sociedades heroicas cayó en cierta desgracia: existía la idea generalizada de que tales sociedades no habían existido, sino que

habían sido, como la sociedad representada en la *Ilíada* de Homero, reconstruidas retroactivamente en la literatura épica.

Pero, como los arqueólogos han descubierto recientemente, hay un auténtico patrón de enterramientos heroicos que indica a su vez un creciente énfasis cultural en los banquetes, el alcohol, la belleza y la fama del individuo guerrero varón.[80] Y aparece una y otra vez, en los márgenes de la vida urbana, a menudo de formas llamativamente similares, a lo largo de la Edad de Bronce en Eurasia. Si buscamos los rasgos comunes de estas sociedades heroicas, podemos hallar una lista bastante coherente en, precisamente, las tradiciones de poesía épica que Chadwick comparaba (en todas las regiones, las primeras versiones escritas son muy posteriores a los enterramientos heroicos mismos, pero arrojan luz sobre antiguas tradiciones). Es una lista válida, también, en la mayoría de sus características, para las culturas del *potlatch* de la Costa Noroeste o para los maoríes de Nueva Zelanda.

Todas estas culturas eran aristocracias, sin autoridad centralizada ni principio de soberanía (o, tal vez, uno formal, pero en gran parte simbólico). En lugar de un solo centro, hallamos numerosas figuras heroicas compitiendo entre sí fieramente por esclavos y sirvientes. En estas sociedades, la política se componía de un historial de deudas personales de lealtad o venganza entre individuos heroicos; todo ello, además, centrado en competiciones, a modo de juegos, como asunto principal de la vida ritual, incluso política.[81] A menudo se derrochaban ingentes cantidades de riquezas o botines; se los sacrificaba o se regalaban en dramáticas representaciones. Además, todos estos grupos se resistían explícitamente a ciertos rasgos de las cercanas civilizaciones urbanas: por encima de todo, a la escritura, por lo que solían poseer sacerdotes o poetas que se dedicaban a memorizar o a emplear elaboradas técnicas de composición oral. Dentro de sus propias sociedades, al menos, también rechazaban el comercio. De aquí

que la moneda estandarizada, ya fuese en forma física o de crédito, se solía desdeñar, y se centraban en tesoros materiales únicos.

No es necesario decir que no podemos esperar rastrear todas estas tendencias hasta periodos de los que no hay registro escrito. Pero queda igualmente claro que, hasta donde la moderna arqueología nos permite identificar un origen definitivo de estas sociedades heroicas, ha de buscarse precisamente en los márgenes espaciales y culturales de la primera gran expansión urbana moderna: en efecto, algunas de las primeras tumbas aristocráticas de las tierras altas de Turquía fueron excavadas directamente en las ruinas de colonias abandonadas de Uruk.[82] Las aristocracias, y tal vez la propia monarquía, surgieron por oposición a las igualitarias ciudades de las llanuras mesopotámicas, por las que probablemente tenían los mismos sentimientos encontrados, pero en definitiva hostiles, que sentiría posteriormente Alarico el godo por Roma y todo lo que esta significaba; Gengis Kan, hacia Samarcanda o Merv, o Tamerlán hacia Delhi.

Donde sopesamos si la civilización del Indo constituía un ejemplo de casta antes de la monarquía

Avancemos ahora 1.000 años desde la expansión de Uruk a alrededor del 2600 a. C. En las orillas del río Indo, en lo que es hoy en día la provincia paquistaní de Sind, se fundó una ciudad en tierra virgen: Mohenjo-Daro. Permaneció allí durante 700 años.[83] La ciudad se considera la más grande expresión de una nueva forma de sociedad que floreció en el valle del Indo en aquella época; una forma de sociedad que los arqueólogos han acabado conociendo sencillamente como civilización del Indo o periodo Harappa. Fue la primera cultura urbana de Asia meridional. Allí encontramos posteriores pruebas de que las ciudades de la Edad de Bronce —los primeros asentamientos humanos planificados y a gran escala— podían

surgir en ausencia de clases dirigentes ni élites gestoras; sin embargo, las del valle del Indo presentan también rasgos únicos y desconcertantes que han tenido a los arqueólogos debatiendo durante más de un siglo.[84] Presentemos tanto el problema como su lugar emblemático (Mohenjo-Daro) en mayor detalle.

A primera vista, Mohenjo-Daro hace justicia a su reputación de ciudad mejor conservada de la Edad de Bronce. Hay algo sorprendente en toda ella: una atrevida modernidad, que los primeros excavadores del yacimiento no pasaron por alto, por la que no dudaron en bautizar ciertas áreas como barrios altos, cuarteles de policía, etcétera (aunque gran parte de su interpretación inicial resultó ser una fantasía). La mayor parte de la ciudad consiste en casas de ladrillos de adobe de la ciudad baja, con su disposición de calles en rejilla, largos bulevares y sofisticados sistemas de drenaje y sanitarios (tuberías de terracota, lavabos públicos y privados y cuartos de baño son ubicuos). Por encima de estas sorprendentemente cómodas disposiciones se erigía la ciudadela, un centro de la ciudad elevado, también conocido (por razones que explicaremos más adelante) como Montículo de los Grandes Baños. Aunque ambas partes de la ciudad descansaban sobre gigantescos cimientos artificiales de tierra aplanada, elevándose por encima de la llanura de aluvión, la ciudadela estaba delimitada por un muro de ladrillos de adobe cocido de dimensiones estándares, que la rodeaba por completo y le proporcionaba una protección extra cuando el Indo rebasaba sus límites.[85]

En el ámbito más amplio de la civilización del Indo, Mohenjo-Daro solo tiene un rival: el yacimiento de Harappa (de aquí el término alternativo de *cultura Harappa*). De una magnitud similar, queda unos 600 kilómetros remontando la corriente del río Ravi, un afluente del Indo. Existen muchos otros yacimientos de la misma época y de la misma familia cultural, cuyo tamaño oscila entre grandes ciudades y pequeñas aldeas. Se extienden por la mayor parte del actual Pakistán y muy pasada la llanura inundable del

Indo, llegando a la India septentrional. Por ejemplo, sobre una isla en medio de las llanuras de salinas del Gran Rann de Katch yacen las llamativas ruinas de Dholavira, una ciudad equipada con más de quince cisternas de ladrillo destinadas a almacenar agua de lluvia y de inundaciones de ríos locales. La civilización del Indo tenía avanzadas coloniales que llegaban incluso al río Oxus, al norte de Afganistán, donde el yacimiento de Shortugai presenta una réplica a escala de su cultura madre urbana: está situado en un lugar ideal para aprovechar los ricos recursos minerales de las tierras altas de Asia central (lapislázuli, estaño y otras gemas y metales). Eran materiales muy apreciados por los artesanos de las tierras bajas y sus socios comerciales en zonas tan lejanas como Irán, Arabia y Mesopotamia. En Lothal, sobre el golfo de Jambhat de Guyarat, hay restos de una desarrollada ciudad portuaria abierta al mar Arábigo, presumiblemente construida por ingenieros indos para facilitar el tráfico marítimo. [86]

La civilización del Indo tenía su propia escritura, que aparecía y se desvanecía junto a sus ciudades. No ha sido descifrado. Lo que ha sobrevivido hasta nosotros son sobre todo cortos textos estampados o incisos en vasijas de almacenamiento, herramientas de cobre y los restos de una única tabla de signos de una calle de Dholavira. Hay también cortas inscripciones en diminutos amuletos de piedra, como pies de viñetas dibujadas o en figurillas animales talladas con extraordinaria precisión. La mayoría de estas son representaciones realistas de búfalos indios, elefantes, rinocerontes, tigres y más fauna local, pero también de bestias fantásticas, en su mayor parte unicornios. Hay un debate en torno a las funciones de los amuletos: ¿se llevaban a modo de identificadores personales, para pasar las puertas de los barrios de la ciudad, quizá como acceso en ocasiones ceremoniales? ¿O acaso los usaba la administración como identificativo ante partes desconocidas, como un origen de la Edad de Bronce de la marca comercial? ¿Podían acaso ser todas estas cosas a la vez? [87]

Además de nuestra incapacidad para interpretar la escritura del Indo, Harappa y Mohenjo-Daro ofrecen numerosos rasgos desconcertantes. Ambas fueron excavadas a principios del siglo XX, cuando la arqueología era un asunto a gran escala y de cepillo grueso, con, a veces, miles de trabajadores operando simultáneamente. El trabajo rápido a esta escala producía llamativas exposiciones espaciales de planos de calles, barrios residenciales y precintos ceremoniales al completo. Pero en gran parte olvidaba el desarrollo del yacimiento a lo largo del tiempo, un proceso que solo puede desenredarse mediante métodos más cuidadosos. Por ejemplo, los primeros excavadores solo registraron los cimientos de edificios de ladrillos de adobe. Las estructuras superiores eran de ladrillos de adobe más blandos, que a menudo se perdían o incluso quedaban destruidos, inadvertidamente, por la rápida excavación; los pisos superiores de los grandes edificios cívicos eran originalmente de maderas de gran calidad, que se había podrido o se había retirado para reutilizarse en la antigüedad. Lo que en plano parece una sola fase de construcción urbana es, en realidad, un falso *collage* compuesto por diferentes elementos de varios periodos de la historia de la ciudad, una ciudad habitada durante más de 500 años. [88]

Todo lo cual nos deja con muchos interrogantes conocidos, incluidos el tamaño y la población de la ciudad (recientes cálculos sugieren hasta 40.000 residentes, pero no dejan de ser especulaciones). [89] No queda claro dónde situar los límites de la ciudad. Algunos eruditos cuentan como partes de la ciudad tan solo las áreas inmediatamente visibles de las planificadas ciudad baja y ciudadela, lo que arrojaría un área de unas 100 hectáreas. Otros señalan pruebas dispersas de la extensión de la ciudad a lo ancho de una zona mucho más amplia, tal vez de hasta tres veces esa extensión —habría que llamarla «baja ciudad baja»—, sumergidas desde hacía largo tiempo en los suelos de aluvión: la conmovedora ilustración de esa conspiración entre la naturaleza y la cultura que tan a menudo nos hace olvidar que existen las chabolas y sus habitantes.

Pero es este punto el que nos lleva hacia las direcciones más prometedoras. Pese a todos sus problemas, Mohenjo-Daro y sus yacimientos hermanos del Punyab ofrecen pistas acerca de la naturaleza de la vida cívica en las primeras ciudades de Asia meridional, y sobre la pregunta, más general, que planteamos al inicio de este capítulo: ¿existe una relación causal entre escala y desigualdad en las sociedades humanas?

Veamos qué nos dice la arqueología, de momento, de la distribución de riquezas en Mohenjo-Daro. Contrariamente a lo que podemos esperar, no existe concentración de riqueza material en la ciudadela. Más bien al contrario. Metales, gemas y conchas trabajadas, por ejemplo, están ampliamente disponibles en casas de la ciudad baja; los arqueólogos han recogido esos bienes de escondrijos bajo los suelos, y hay puñados de ellas por todos los barrios del yacimiento.[90] Lo mismo se puede decir de pequeñas figurillas de terracota de personas con brazaletes, diademas y otros llamativos adornos corporales. Pero no en la ciudadela.

La escritura, y también los pesos y medidas estandarizados, estaban ampliamente distribuidos en la ciudad baja; también pruebas de trabajo de artesanía e industrias del metal, de alfarería y de fabricación de cuentas. Todo ello floreció en la ciudad baja, pero está ausente en la ciudadela, donde se erigían las principales estructuras cívicas.[91] Los objetos de exhibición personal tenían poca cabida, al parecer, en los barrios más altos de la ciudad. En efecto, lo que define la ciudadela son edificios como los Grandes Baños: una gran piscina excavada de unos 12 metros de longitud y más de dos metros de profundidad, revestida con una exquisita obra de ladrillo, sellada con escayola y betún, y a la que se accede por todos los lados mediante escalones con relieves de madera, todo construido según los mejores estándares arquitectónicos, pero carente de monumentos dedicados a gobernantes en particular, ni ningún otro signo de engrandecimiento personal.

Debido a esta carencia de esculturas reales, o de cualquier otra forma de representación monumental, se ha calificado al valle del Indo como de «civilización sin rostro».[92] En Mohenjo-Daro, al parecer, el foco de la vida no era un palacio ni un cenotafio, sino una instalación pública para la purificación corporal. Los suelos de ladrillo de baños y plataformas eran también una disposición estándar en la mayoría de las moradas de la ciudad baja. Sus ciudadanos parecen haber estado familiarizados con nociones muy específicas de limpieza, y las abluciones diarias parecen haber formado parte de su rutina doméstica. Los Grandes Baños fueron, en un aspecto, una versión a gran escala de esas instalaciones para el baño en las residencias. En otro aspecto, sin embargo, la vida en la ciudadela parece negar la de la ciudad baja.

En tanto los Grandes Baños se mantuvieron en uso —y así fue durante unos cuantos siglos— no hallamos pruebas de actividades industriales en sus cercanías. Las calles más estrechas de la acrópolis impedían, *de facto*, el empleo de carros tirados por bueyes y otros tipos de tráfico comercial. Allí eran los Baños mismos —y el acto de bañarse— el foco de la vida social y laboral. Los barracones y edificios que rodeaban los Baños alojaban al personal (ya fuera fijo o por turnos, no podemos saberlo) y sus suministros esenciales. La ciudadela era una especie de ciudad dentro de la ciudad en la que los principios ordinarios de organización de las casas quedaban totalmente invertidos.[93]

Todo esto recuerda la desigualdad del sistema de castas, con su división jerárquica de funciones sociales, organizadas según una ascendente escala de pureza.[94] Pero las primeras referencias registradas de casta en el sur de Asia aparecen tan solo 1.000 años después, en el *Rigveda*, una colección de himnos empleados para sacrificios rituales, puestos por escrito por primera vez alrededor del año 1200 a. C. El sistema, como se lo describe posteriormente en la épica sánscrita, consistía en cuatro jerarquías hereditarias o *varnas*: los sacerdotes (*brahmanes*), los guerreros o nobles

(*chatrías*), los campesinos y comerciantes (*vaishias*) y los trabajadores manuales (*shudrás*); y también aquellos tan inferiores como para ser completamente excluidos de los *varnas*. Los rangos superiores pertenecen a los que renuncian al mundo, cuya abstención de todos los oropeles del estatus personal los eleva a un plano espiritual más alto. Las rivalidades comerciales, industriales y de estatus pueden prosperar, pero las riquezas, poder o prosperidad por los que se lucha se consideran de menor valor —en el gran esquema de las cosas— que la pureza de la casta sacerdotal.

El sistema de *varnas* es tan desigual como pueda serlo todo sistema social; aun así, dónde figura uno en los rangos tiene menos que ver con cuántos bienes materiales puede acumular o reclamar que con la relación entre uno y ciertas sustancias (contaminantes) —suciedad y residuos físicos, pero también materia corporal relacionada con el nacimiento, la muerte y la menstruación— y quienes las manipulan. Todo esto crea graves problemas para cualquier erudito que intente aplicar índices de Gini (o cualquier otra medida de desigualdad basada en la propiedad) a la sociedad en cuestión. Por otra parte, y pese a los grandes lapsos temporales entre nuestras fuentes, nos permite comprender parte de los rasgos, por demás desconcertantes, de Mohenjo-Daro, como el de que los edificios residenciales más parecidos a palacios no se encuentran en la ciudadela, sino apiñados en las calles de la ciudad baja: más cerca del barro, las cloacas y los campos de arroz, adonde sin duda pertenece la lucha por el estatus mundano. [95]

Es evidente que no podemos sencillamente proyectar el mundo social evocado en la literatura sánscrita indiscriminadamente sobre la muy anterior civilización del Indo. Si las primeras ciudades del Indo estaban organizadas en torno a principios similares a las castas, debemos reconocer de inmediato una gran diferencia con respecto al sistema de castas descrito más de un milenio más tarde en los textos sánscritos, en el que el segundo estatus más elevado, justo por debajo de los *brahmanes*, queda reservado a la casta de

guerreros o *chatrías*. En el valle del Indo de la Edad de Bronce no hay pruebas de la existencia de una clase como la de los *chatrías*, de nobles guerreros, ni del tipo de comportamiento engrandecido asociado a tales grupos en posteriores historias épicas como el *Mahabharata* o el *Ramayana*. Ni siquiera las más grandes ciudades, como Harappa o Mohenjo-Daro, arrojan pruebas de sacrificios o banquetes espectaculares, ni narrativas (siquiera pictóricas) de grandes hazañas militares o celebraciones de hazañas famosas, ni enterramientos aristocráticos. Y si cosas así se hubieran dado en las ciudades indos de la época, tendríamos maneras de saberlo.

La civilización del valle del Indo no era ningún tipo de arcadia espiritual ni comercial; tampoco era una sociedad totalmente pacífica.[96] Pero tampoco muestra prueba alguna de figuras de autoridad carismáticas: líderes guerreros, legisladores, etcétera. A menudo se presenta como tal una pequeña escultura de un hombre con capa, hecha de piedra caliza amarilla de Mohenjo-Daro, conocida en la literatura como el «sacerdote-rey». Pero no hay, en realidad, razón alguna para suponer que la figura sea un sacerdote-rey, ni una figura de autoridad de ningún tipo. Es tan solo una imagen en piedra caliza de un hombre urbano de la Edad de Bronce con barba. El que las generaciones anteriores de eruditos hayan insistido en llamarla sacerdote-rey da más fe de sus propias ideas preconcebidas sobre lo que debió de estar sucediendo en las primeras ciudades asiáticas que nada que impliquen las pruebas.

Con el tiempo, los expertos han acabado acordando que no hay pruebas de sacerdotes-reyes, nobleza guerrera ni nada que podamos reconocer como Estado en la civilización urbana del valle del Indo. ¿Podemos hablar, pues, de ciudades igualitarias también aquí? Y de ser así, ¿en qué sentido? Si la ciudadela de Mohenjo-Daro estaba realmente dominada por algún tipo de orden ascética, literalmente más elevada que todos los demás, y la zona que rodea la ciudadela, por mercaderes ricos, entonces había una clara jerarquía

entre grupos. Pero esto no significa necesariamente que los grupos mismos fueran jerárquicos en su organización interna, ni que ascetas y mercaderes tuvieran más poder de decisión que los demás en asuntos de gobierno cotidiano.

En este punto puede usted objetar: «Bueno, bien, técnicamente tal vez no sea así, pero, seamos sinceros, ¿qué posibilidades hay de que no fueran jerárquicos, o de que los puros o los ricos no tuvieran más poder de decisión en la gestión de los asuntos públicos?». En realidad nos resulta muy difícil, a la mayoría de nosotros, imaginar cómo funcionaría un igualitarismo autoconsciente a gran escala. Pero una vez más esto sirve para demostrar cómo hemos acabado aceptando de modo automático una narrativa evolucionista en la que el gobierno autoritario es, de algún modo, el resultado natural siempre que se reúne un grupo suficientemente grande de personas (y, por implicación, que algo llamado «democracia» surge tan solo mucho después, como ruptura conceptual, y muy probablemente solo una vez, en la antigua Grecia).

Los eruditos tienden a exigir pruebas claras e irrefutables de la existencia de instituciones democráticas de cualquier tipo en el pasado lejano. Es sorprendente comprobar que no piden pruebas de un rigor comparable para las estructuras de autoridad vertical. A estas se las trata como el modo histórico por defecto, el tipo de estructuras sociales que uno esperaría ver en ausencia de pruebas de nada más.[97] Podríamos especular sobre de dónde procede este hábito, pero no nos ayudaría a decidir si el gobierno cotidiano de las primeras ciudades del Indo respondía a líneas igualitarias, de la mano de la existencia de órdenes sociales ascéticas. Resulta más útil, sugerimos, nivelar el campo de juego interpretativo preguntando si hay casos de cosas similares en periodos posteriores y mejor documentados de la historia de Asia meridional.

La realidad es que esos casos no son difíciles de hallar. Pensemos en el ambiente social en el que surgieron los monasterios budistas, los *sangha*. La

palabra *sangha* se empleó en primer lugar para designar las asambleas populares que gobernaban muchas ciudades del sur de Asia en vida del Buda —a grandes rasgos, el siglo V a. C.— y los primeros textos budistas insisten en que el propio Buda se inspiró en el ejemplo de esas repúblicas, y en especial en la importancia que daban a convocar asambleas públicas frecuentes y plenas. Los primeros *sangha* budistas eran meticulosos en sus exigencias de que todos los monjes se reunieran para llegar a decisiones unánimes en asuntos de importancia general, y que recurrieran al voto mayoritario solo cuando el consenso se rompiera.[98] Todo esto sigue siendo así en los *sangha* actuales. Con el devenir del tiempo, los monasterios budistas han variado mucho en su funcionamiento y gobierno: muchos, en la práctica, han sido extremadamente jerárquicos. Pero lo importante aquí es que incluso hace 2.000 años no se consideraba de ningún modo inusual que miembros de órdenes ascéticas tomaran decisiones de un modo muy similar a, por decir algo, el modo en que los activistas antiautoritarios lo hacen en Europa o Latinoamérica (por consenso, con el recurso al voto mayoritario); que estas formas de gobierno se basaban en un ideal de igualdad, y que había ciudades enteras gobernadas de una manera que parece ser exactamente igual.[99]

Podríamos ir más allá y preguntarnos: ¿hay ejemplos conocidos de sociedades con jerarquías de casta formales en las que, no obstante, el gobierno se lleve a cabo de acuerdo con líneas igualitarias? Puede parecer paradójico, pero la respuesta es nuevamente sí: hay abundancia de pruebas de estas disposiciones, algunas de las cuales han llegado a la actualidad. Quizá la mejor documentada sea el sistema *seka* de la isla de Bali, cuya población adoptó el hinduismo durante la Edad Media. Los balineses no solo están divididos en castas: su sociedad está concebida como una jerarquía total, en la que no solo cada grupo, sino cada individuo sabe (o, al menos, debería saber) su posición exacta en relación con las de todos los demás. En principio, pues, no hay iguales, y la mayoría de los balineses

sostendría que, en el gran esquema cósmico de las cosas, siempre ha de ser así.

Al mismo tiempo, empero, asuntos prácticos como la gestión de comunidades, templos y vida agrícola se organizan de acuerdo con el sistema *seka*, en el que se espera de todo el mundo que participe en pie de igualdad y llegar a decisiones por consenso. Por ejemplo, si una asociación vecinal se reúne para debatir la reparación de tejados de un edificio público, o qué comida servir durante el próximo concurso de danzas, quienes se consideran demasiado elevados y poderosos, y les ofende la perspectiva de sentarse en círculo, rodeados de vecinos inferiores, pueden escoger no asistir; pero, en tal caso, están obligados a pagar multas por no asistencia, multas que se usarán luego para pagar el banquete o las reparaciones.[100] Actualmente no hay modo de saber si un sistema similar prevaleció en el valle del Indo hace más de 4.000 años. El ejemplo tan solo sirve para subrayar que no existe necesariamente una correspondencia entre conceptos superpuestos de jerarquía social y la mecánica práctica del gobierno local.

Lo mismo se puede decir, por cierto, de reinos e imperios. Una teoría muy común sostenía que estos aparecieron en valles fluviales, porque en ellos la agricultura implicaba el mantenimiento de complicados sistemas de irrigación, que a su vez exigían algún tipo de coordinación y control. Bali proporciona una vez más el contraejemplo perfecto. Durante la mayor parte de su historia, Bali estuvo dividido en una serie de reinos, siempre pugnando por esto o aquello. Bali es también famosa como ejemplo de pequeña isla volcánica que consigue soportar una de las más densas poblaciones de la tierra gracias a un complejo sistema de agricultura de arroz por irrigación. Sin embargo, los reinos parecen no haber tenido ningún papel en la gestión del sistema de irrigación. Este se gobernaba desde una serie de «templos del agua», a través de los cuales se gestionaba la distribución de agua mediante un sistema aún más complejo de toma de

decisiones por consenso, según principios igualitarios, por parte de los propios agricultores. [101]

Con respecto a un aparente caso de Revolución Urbana en la prehistoria china

Hasta ahora hemos visto lo que pasó cuando aparecieron las ciudades en tres partes distintas de Eurasia. En todos los casos hemos subrayado la ausencia de monarcas o de prueba alguna de élites guerreras, así como la correspondiente probabilidad de que todas ellas hubieran desarrollado instituciones de autogobierno comunal. Dentro de esos amplios parámetros, cada tradición regional era diferente. Los contrastes entre la expansión de Uruk y los megayacimientos ucranianos ilustran esto con claridad meridiana. Ambos parecen haber desarrollado un *ethos* de explícito igualitarismo, pero en cada caso adoptó formas llamativamente diferentes.

Es posible expresar estas diferencias a una escala puramente formal. Un *ethos* autoconsciente de igualitarismo, en cualquier momento de la historia, puede adquirir una de dos formas diametralmente opuestas. Podemos insistir en que todo el mundo es (o debería ser) prácticamente igual (al menos en los aspectos que consideramos importantes); o, por el contrario, podemos insistir en que todos somos tan radicalmente diferentes que sencillamente no hay criterios de comparación (por ejemplo: todos somos individuos únicos, por lo que no hay base para considerar a nadie mejor que otro). El igualitarismo, en la vida real, tiende a implicar un poco de ambos.

Aun así, se podría sostener que Mesopotamia —con sus productos caseros estandarizados, su asignación de pagos uniformes a empleados de los templos y sus asambleas públicas— parece haberse inclinado definitivamente por la primera versión. Los megayacimientos ucranianos, en los que cada casa parece haber desarrollado su propio estilo artístico y, es

de suponer, sus rituales domésticos idiosincráticos, abrazaron la segunda.[102] El valle del Indo parece —si nuestra interpretación es, a grandes rasgos, correcta— representar una tercera posibilidad, en la que la rigurosa igualdad en ciertas áreas (incluso los ladrillos eran estrictamente del mismo tamaño) se complementaba con una jerarquía explícita en otras.

Es importante subrayar que no estamos sosteniendo que, invariablemente, las primeras ciudades en aparecer fuesen donde fuese del mundo se basaban en principios igualitarios (en realidad, pronto veremos un contraejemplo perfecto). Lo que decimos es que las pruebas arqueológicas están demostrando que este ha sido un patrón sorprendentemente común, lo que apunta en contra de las narrativas evolucionistas convencionales acerca de los efectos de la escala en la sociedad humana. En todos los casos que hemos visto hasta ahora —los megayacimientos ucranianos, la Mesopotamia de Uruk y el valle del Indo— hubo un dramático incremento en la escala de los asentamientos humanos que no resultó en la concentración de poder ni de riquezas en manos de las élites gobernantes. En resumen, la investigación arqueológica ha desplazado el peso de la prueba hacia esos teóricos que aseguran que hay conexiones causales entre los orígenes de las ciudades y el surgimiento de estados estratificados, y cuyas afirmaciones parecen cada vez más vacías.

Hasta ahora hemos proporcionado una serie de instantáneas de ciudades que, en la mayoría de los casos, estuvieron habitadas durante siglos. Parece poco probable que no tuvieran su ración de disturbios, transformaciones y crisis constitucionales. En algunos casos podemos estar seguros de que las tuvieron. En Mohenjo-Daro, por ejemplo, sabemos que aproximadamente 200 años antes del fin de la ciudad, los Grandes Baños habían dejado de mantenerse. Instalaciones industriales y residencias normales se habían extendido más allá de la ciudad baja, y habían llegado a la ciudadela, e

incluso a los Grandes Baños mismos. En la propia ciudad baja nos encontramos ahora edificios de dimensiones auténticamente palaciegas con talleres de artesanía adosados.[103] Esta otra Mohenjo-Daro existió durante generaciones, y parece representar un proyecto consciente de transformación de la jerarquía ciudadana (por entonces, de siglos de antigüedad) en algo diferente, si bien los arqueólogos especulan en cuanto a qué debía de ser eso otro y diferente.

Como las ciudades ucranianas, las del valle del Indo acabaron totalmente abandonadas, solo para ser sustituidas por sociedades mucho más pequeñas, pero dominadas por aristócratas heroicos. En las ciudades mesopotámicas acaban apareciendo palacios. En términos generales, sería comprensible que uno pensara que la historia progresaba de modo uniforme en dirección autoritaria. Y a largo plazo así era; al menos para la época de la que empezamos a tener historia escrita, señores, reyes y emperadores habían surgido en casi todas partes (aunque las instituciones cívicas y las ciudades independientes nunca desaparecieron).[104] Aun así, sería imprudente llegar demasiado rápido a esta conclusión. En ocasiones se han dado dramáticas inversiones de este proceso, como, por ejemplo, en China.

En China, la arqueología ha descubierto un abismo tendido entre el nacimiento de las ciudades y la aparición de la primera dinastía real en ser mencionada, la dinastía Shang. Desde el descubrimiento, a principios del siglo XX, de huesos inscritos de un oráculo en Anyang, en la provincia septentrional-central de Henan, la historia política de China ha comenzado con los gobernantes Shang, que habrían llegado al poder sobre el 1200 a. C.[105] Hasta muy recientemente se creía que la civilización Shang era una fusión de elementos previos urbanos (culturas de Erligang y Erlitou) y elementos aristocráticos o nómadas, estos últimos en forma de nuevas técnicas de fundición de bronce, nuevos tipos de armamento y carruajes tirados por caballos desarrollados inicialmente en la estepa euroasiática, que

albergó toda una serie de poderosas y muy móviles sociedades que tendrían un papel tan destructivo en posteriores épocas de la historia de China. [106]

Se suponía que antes de los Shang no había sucedido nada especialmente interesante: hace apenas unas décadas, los libros de texto acerca de la antigua China presentaban una serie de culturas neolíticas que se remontaban al pasado remoto, definidas por tendencias tecnológicas en la agricultura y cambios estilísticos en las tradiciones regionales de alfarería y el diseño de jades rituales. La noción subyacente era que se trataba de los mismos granjeros neolíticos que se imaginaban en cualquier otro lugar: que vivían en aldeas, que desarrollaban formas embriónicas de desigualdad social y prepararon el camino al repentino salto que traería consigo el surgimiento de las ciudades y, con ellas, los primeros estados dinásticos e imperios. Ahora sabemos que eso no es, en absoluto, lo que sucedió.

Hoy en día los arqueólogos hablan de un Neolítico tardío o de un periodo de Longshan marcado por lo que puede describirse, sin temor a equivocarse, como ciudades. Ya hacia el 2600 a. C. hallamos asentamientos rodeados por muros de tierra apisonada a lo largo del valle del río Amarillo, desde los márgenes costeros de Shandong hasta las montañas del sur de Shanxi. Su extensión varía entre centros de más de 300 hectáreas a diminutos principados, apenas más grandes que aldeas pero, aun así, fortificadas. [107] Los grandes centros demográficos quedan muy lejos, en los tramos inferiores del río Amarillo, al este; también al oeste de Henan, en el valle del río Fen, de la provincia de Shanxi, y en la cultura Liangzhu de Jiangsu meridional y Zhejiang septentrional. [108]

Muchas de las mayores ciudades del Neolítico disponen de cementerios, en los que enterramientos individuales contienen decenas o incluso cientos de jades rituales tallados. Estos podrían ser símbolos de cargos o bien algún tipo de moneda ritual: en los ritos ancestrales, la acumulación y combinación de estos jades, a menudo en gran número, permitía medir las diferencias de rango contra una escala común de valor que abarcaba a vivos

y a muertos. Hacer encajar estos hallazgos en los anales de la historia escrita de China ha sido una tarea incómoda, puesto que estamos hablando de una época larga y aparentemente tumultuosa que, sencillamente, no se suponía que hubiese tenido lugar. [109]

El problema no es tan solo uno de tiempo, sino también uno de espacio. Sorprendentemente, algunos de los más llamativos saltos neolíticos hacia la vida urbana tuvieron lugar, ahora lo sabemos, muy al norte, en la frontera con Mongolia. Desde la perspectiva de posteriores imperios chinos (y de la de los historiadores que los describieron), esas regiones se encontraban a medio camino de lo «bárbaro-nómada», y acabarían muy al otro lado de la Gran Muralla. Nadie esperaba que los arqueólogos hallaran allí, de todos los lugares posibles, una ciudad de 4.000 años de antigüedad, de más de 400 hectáreas de extensión, con una gran muralla de piedra protegiendo palacios y una pirámide escalonada que se eleva sobre zonas residenciales rurales dependientes casi 1.000 años anteriores a la dinastía Shang.

Las excavaciones en Shimao, a orillas del río Tuwei, han revelado todo esto, así como abundantes pruebas de artesanía sofisticada —incluidas la talla de huesos y la fundición de bronce— y de guerra, como los asesinatos y enterramientos en masa de cautivos, alrededor del 2000 a. C. [110] Aquí percibimos un escenario político mucho más animado de lo que jamás se imaginó en los anales de la posterior tradición cortesana. Parte de él tenía un aspecto lúgubre, incluida la decapitación de enemigos capturados, o el entierro de miles de ancestrales hachas y cetros de jade en las grietas entre grandes bloques de piedra de la muralla de la ciudad, que no fueron hallados o vueltos a ver hasta que los curiosos ojos de los arqueólogos los descubrieron, milenios más tarde. Probablemente la intención subyacente tras esto era interrumpir, desmoralizar y deslegitimar linajes rivales. *All in all you're just another jade in the wall*, como diría Pink Floyd.

En el yacimiento de Taosi —contemporáneo de Shimo, pero situado muy al sur, en la cuenca de Jinnan— hallamos una historia muy diferente. Entre

el año 2300 y el 1800 a. C., Taosi atravesó tres fases de expansión. En primer lugar surgió una ciudad amurallada de sesenta hectáreas de extensión sobre las ruinas de una antigua aldea, que acabó expandiéndose hasta convertirse en una ciudad de 300 hectáreas. En esos periodos temprano e intermedio, Taosi presenta pruebas de estratificación social casi tan dramáticas como las que encontramos en Shimao, o como las que esperaríamos de una posterior capital imperial. Enormes murallas, sistemas de carreteras y grandes zonas de almacenaje protegidas; también una rígida separación entre los barrios de comunes y de la élite, con talleres de artesanías y un monumento calendárico situados en torno a lo que era, muy probablemente, algún tipo de palacio.

Los enterramientos del cementerio de la primera ciudad de Taosi estaban claramente divididos en clases sociales. Las tumbas de los comunes eran modestas; las de la élite estaban llenas de vasijas lacadas, hachas ceremoniales de jade y restos de extravagantes banquetes a base de cerdo. Y de repente, hacia el 2000 a. C., todo parece cambiar. En palabras del excavador:

> La ciudad fue totalmente arrasada, y [...] las divisiones funcionales originales, destruidas, lo que dio como resultado una falta de regulación espacial. Las zonas residenciales de los comunes pasaron a cubrir todo el yacimiento, y llegaron incluso a sobrepasar los límites de la gran muralla del periodo medio de la ciudad. El tamaño de la ciudad creció hasta llegar a un total de 300 hectáreas. Además, se abandonó el área ritual situada al sur. La antigua zona de palacio incluía ahora un cimiento de mala calidad de tierra apisonada de unos 2.000 metros cuadrados, rodeada por vertederos usados por personas de estatus relativamente bajo. Talleres de herramientas de piedra ocupaban la que había sido la zona residencial baja de la élite. La ciudad había perdido, claramente, su estatus de capital, y se encontraba en un estado de anarquía. [111]

Es más: hay pruebas de que este fue un proceso transformativo totalmente consciente, que muy probablemente implicó un notable grado de violencia. El cementerio de la élite se llenó de tumbas de comunes, y en el distrito de palacio, un enterramiento en masa, con signos de torturas y de grotescas violaciones a los cadáveres, parece ser la prueba de lo que el excavador describe como un «acto de represalia política». [112]

Se considera inapropiado cuestionar el juicio de primera mano de un excavador acerca de un yacimiento, pero no podemos resistirnos a hacer un par de observaciones. En primer lugar, el llamativo «estado de anarquía» (también descrito como «colapso y caos»)[113] parece haber durado un considerable lapso de tiempo, entre dos y tres siglos. En segundo lugar, la extensión general de Taosi durante el último periodo en realidad creció de 280 a 300 hectáreas. Esto suena mucho menos a colapso que a una época de prosperidad general tras la abolición de un rígido sistema de clases. Sugiere que, tras la destrucción del palacio, la gente no cayó en la hobbesiana guerra de todos contra todos, sino que sencillamente continuó con su vida, presumiblemente bajo lo que consideraba un sistema de autogobierno más equitativo.

Aquí, a orillas del río Fen, podríamos estar ante la prueba de la primera revolución documentada de la historia, o al menos la primera en un entorno urbano. Sin duda, otras interpretaciones son también posibles. Pero, como mínimo, el caso de Taosi nos invita a ver las primeras ciudades del mundo como lugares de experimentación social consciente, en los que visiones muy diferentes de lo que una ciudad podía ser podían chocar, a veces pacíficamente y otras veces, en erupciones de extraordinaria violencia. El aumento de gente viviendo en un lugar podía incrementar enormemente la gama de posibilidades sociales, pero no determinaba, de ningún modo, cuál de esas posibilidades sería la que se hiciera realidad.

Como veremos, la historia de México central sugiere que el tipo de revoluciones del que hemos estado hablando —revoluciones urbanas de corte político— podrían haber sido mucho más habituales en la historia de la humanidad de lo que tendemos a creer. Puede que nunca seamos totalmente capaces de reconstruir las constituciones no escritas de las primeras ciudades que aparecieron en distintas partes del mundo, o las reformas que sufrieron en sus primeros siglos, pero ya no podemos dudar de que estas existieron.

9

Oculta a plena vista

Los orígenes indígenas de la vivienda social y la democracia en el continente americano

En algún momento alrededor del año 1150 d. C., el pueblo de los mexica migró hacia el sur desde un lugar llamado Aztlán —su localización es hoy en día desconocida— para hacerse con un nuevo hogar en el corazón del valle de México, que ahora lleva su nombre.[1] Allí acabarían creando un imperio, la Triple Alianza,[2] y colocando su capital en Tenochtitlán, una ciudad-isla en el lago de Texcoco, un eslabón en una larga cadena de grandes lagos y ciudades-isla, parte de un paisaje urbano rodeado de montañas. Sin una tradición urbana propia, los mexica modelaron el plano de Tenochtitlán en aquella otra ciudad que habían hallado, en ruinas y virtualmente abandonada, en un valle a aproximadamente un día de camino. Llamaron a aquella otra ciudad Teotihuacán, «ciudad de los dioses».

Había pasado tiempo desde que alguien había vivido en Teotihuacán. Hacia el siglo XII, cuando llegaron los mexica, nadie parecía recordar el nombre original de la ciudad. Aun así, los recién llegados hallaron la ciudad —con sus dos colosales pirámides contra el Cerro Gordo— a la vez extraña y atractiva, y sencillamente demasiado grande para ignorarla. Su respuesta, además de usarla como modelo para su propia gran ciudad, fue echar sobre

Teotihuacán el velo del mito, y encerrar sus ruinas en un denso bosque de nombres y símbolos. La consecuencia es que vemos Teotihuacán, en gran parte, desde la óptica azteca (colhua y mexica). [3]

Las referencias escritas a Teotihuacán en la época en que aún estaba habitada se limitan a unas cuantas exasperantes inscripciones de las muy lejanas llanuras de los mayas, que la denominan «el Lugar de las Cañas de Totora», que corresponden a la palabra náhuatl *Tollan*, y que evoca una perfecta y primordial ciudad junto al agua. [4] Aparte de eso, lo único que tenemos son transcripciones hechas en el siglo XVI de crónicas, en español y náhuatl, que describen Teotihuacán como un lugar lleno de lagos de montaña y vacíos primordiales, de los que surgieron los planetas en el inicio de los tiempos. A los planetas los siguieron los dioses, y a los dioses, una misteriosa raza de hombres-pez cuyo mundo tuvo que ser destruido para dejar espacio para el nuestro.

En términos históricos, estas fuentes no son muy útiles, sobre todo porque no tenemos modo de saber si estos mitos se llegaron a contar en la ciudad mientras estuvo habitada o si fueron una invención azteca. Aun así, el legado de esas historias continúa. Fueron los aztecas, por ejemplo, los que inventaron los nombres «pirámide del Sol», «pirámide de la Luna» o «calle de los Muertos», que arqueólogos y turistas emplean para describir los monumentos más visibles de la ciudad y la calle que los vincula. [5]

Pese a toda su habilidad con los cálculos astronómicos, los constructores de Tenochtitlán o bien no sabían o bien no les parecía importante saber cuándo había dejado de estar habitada Teotihuacán. Aquí, al menos, la arqueología ha logrado rellenar estos vacíos. Sabemos que la ciudad de Teotihuacán tuvo su auge ocho siglos antes de la llegada de los mexica, y más de 1.000 años antes de la llegada de los españoles. Su fundación se remonta a alrededor del 100 a. C., y su declive, en torno al 600 d. C. También sabemos que, en el curso de esos siglos, Teotihuacán se convirtió

en una ciudad de tal grandeza y sofisticación que podía ponérsela tranquilamente a la par de Roma en el cénit de su poder imperial.

En realidad, no sabemos si Teotihuacán, como Roma, fue el centro de un gran imperio, pero incluso los cálculos más conservadores sitúan su población en torno a los 100.000 habitantes[6] (tal vez unas cinco veces la población probable de Mohenjo-Daro, Uruk o cualquiera otra de las primeras ciudades euroasiáticas que ya hemos tratado). En su momento de auge, había probablemente al menos medio millón de personas distribuidas por el valle de México y zonas adyacentes, muchas de las cuales solo habían visitado una vez la gran ciudad, o tal vez tan solo conocían a alguien que lo había hecho, pero que, sin embargo, consideraban Teotihuacán el lugar más importante del mundo.

Todo esto lo acepta virtualmente todo erudito e historiador del antiguo México. Más controvertida resulta la cuestión de qué tipo de ciudad era Teotihuacán y cómo era gobernada. Hágale esta pregunta a un especialista en el estudio de la historia o arqueología mesoamericanas (nosotros lo hemos hecho a menudo) y probablemente obtendrá la misma reacción: poner los ojos en blanco y reconocer, resignado, que hay algo «raro» en el lugar. No tan solo por su excepcional tamaño, sino por su terca negativa a conformarse a las expectativas de cómo debería haber funcionado una primitiva ciudad mesoamericana.

A estas alturas, seguramente el lector puede imaginar lo que viene. Todas las pruebas sugieren que Teotihuacán, en su momento de máximo esplendor, había encontrado el modo de autogobernarse sin necesidad de jerarcas, al igual que lo habían hecho las primeras ciudades de la Ucrania prehistórica, de la Mesopotamia del periodo Uruk y del Pakistán de la Edad de Bronce. Sin embargo, lo hizo con una base tecnológica muy diferente, y a una escala incluso mayor.

Pero, antes de nada, un poco de trasfondo.

Como hemos visto, cuando aparecen los reyes en el registro histórico tienden a dejar rastros inconfundibles. Podemos esperar encontrar palacios, ricos enterramientos y monumentos en celebración de sus conquistas. Todo esto es también así en Mesoamérica.

En la región, de un modo más general, el paradigma lo sienta una serie de sistemas políticos dinásticos situados lejos del valle de México, en la península del Yucatán y en las Tierras Altas circundantes. Hoy en día los historiadores denominan a estos sistemas políticos «maya clásico» (*ca.* 150-900 d. C.: el término *clásico* se aplica también a su antigua lengua escrita y al periodo cronológico en cuestión). Ciudades como Tikal, Calakmul o Palenque estaban dominadas por templos, estadios del juego de pelota (escenarios de juegos competitivos y a menudo letales), imágenes de guerra y de cautivos humillados (a menudo ejecutados tras los partidos de pelota), complejos rituales calendáricos en celebración de ancestros reales y registros de las hazañas y biografías de reyes vivos. En la imaginación popular, este se ha convertido en el «paquete estándar» de los reinados mesoamericanos, asociado a antiguas ciudades por toda la región, de Monte Albán (Oaxaca, *ca.* 500-800 d. C.) a Tula (México central, *ca.* 850-1150 d. C.) y posiblemente tan al norte como Cahokia (al este de la actual San Luis, Misuri, *ca.* 800-1200 a. C.).

En Teotihuacán todo esto parece llamativo por su ausencia. A diferencia de las ciudades mayas, posee escasas inscripciones, en términos generales.[7] Por esta razón no sabemos qué lengua hablaba la mayoría de los habitantes de Teotihuacán, aunque sí sabemos que la ciudad era suficientemente cosmopolita para albergar en su población minorías mayas y zapotecas, familiarizadas con el uso de la escritura.[8] No obstante, ha sobrevivido mucho arte pictórico. Los ciudadanos de Teotihuacán eran prolíficos artesanos especialistas y creadores de imágenes, y dejaron tras de sí de todo, desde monumentales esculturas de piedra a diminutas figurillas

de terracota que caben en la palma de una mano, así como vívidas pinturas murales que rebosaban actividad humana (imagine una escena callejera de Brueghel y no estará muy lejos). Aun así, en ningún lugar de entre miles de tales imágenes hallamos una sola representación de un gobernador golpeando, atando o dominando de ningún otro modo a nadie subordinado, a diferencia del arte pictórico contemporáneo de los mayas y zapotecas, en los que se trata de un tema constante. Los eruditos se han volcado en la producción de imágenes de Teotihuacán a la búsqueda de alguna que se pueda calificar de «figura regente», pero el fracaso es general. En muchos casos parece como si los artistas se hubieran esforzado en frustrar deliberadamente estos esfuerzos, por ejemplo, dibujando todas las figuras de una escena del mismo tamaño exacto.

Otro elemento clave de exhibición real en los antiguos reinos de Mesoamérica, el estadio ceremonial del juego de pelota, es también notable por su ausencia en Teotihuacán.[9] Tampoco se ha hallado el equivalente de las grandes tumbas de Siyaj Chan K'awiil, en Tikal, o de K'inich Janaab' Pakal en Palenque. Y no por falta de esfuerzos. Los arqueólogos han peinado los túneles que rodean las pirámides del Sol y de la Luna y que hay bajo el templo de la Serpiente Emplumada, solo para descubrir que estos pasadizos no llevan a tumbas reales, ni siquiera a cámaras mortuorias saqueadas, sino a laberintos ctónicos y altares con incrustaciones minerales: evocaciones de otros mundos, sin duda, pero no las tumbas de gobernantes sagrados.[10]

Se ha sugerido que el rechazo consciente de convenciones foráneas en Teotihuacán es incluso más profundo. Por ejemplo, los artistas de la ciudad parecen haber sido conscientes de los principios de composición y forma hallados entre sus vecinos mesoamericanos, y haberse dedicado explícitamente a invertirlos. Allá donde el arte maya y zapoteca sigue una tradición de talla de relieves procedente de los antiguos reyes olmecas de Veracruz, de formas curvas y fluidas, la escultura de Teotihuacán muestra

figuras humanas y humanoides como composiciones planas, totalmente encajadas en bloques angulares. Hace unas décadas, estos contrastes llevaron a Esther Pasztory —una historiadora húngaro-estadounidense que pasó gran parte de su carrera estudiando el arte e imágenes de Teotihuacán — a una conclusión radical. Lo que tenemos con Teotihuacán en las Tierras Altas y con mayas en las Tierras Bajas, sostenía, no es sino un caso de inversión cultural consciente —lo que hemos estado llamando «esquizogénesis»—, pero esta vez a la escala de civilizaciones urbanas. [11]

Teotihuacán, en la visión de Pasztory, creó una nueva tradición artística para expresar los múltiples modos en que su sociedad se diferenciaba de las de sus contemporáneos de Mesoamérica. Al hacerlo rechazaba tanto el tema visual del gobernante y el cautivo, como la glorificación de individuos aristocráticos en general. En esto era sorprendentemente diferente tanto de la antigua tradición cultural olmeca como del sistema social maya. Si las artes visuales de Teotihuacán celebraban algo, insistía Pasztory, era la comunidad como un todo y sus valores colectivos los que —a lo largo de un periodo de algunos siglos— consiguieron evitar el surgimiento de «cultos personales dinásticos». [12]

Según Pasztory, Teotihuacán no solo tenía un espíritu «antidinástico», sino que era, ella misma, un experimento utópico de vida urbana. Quienes la crearon se veían a sí mismos como creadores de un tipo nuevo y diferente de ciudad, una Tollan para la gente, sin señores ni reyes. Tras los pasos de Pasztory, otros eruditos, eliminando virtualmente toda otra posibilidad, llegaron a las mismas conclusiones. En sus primeros años, concluyeron, Teotihuacán había recorrido la senda autoritaria, pero en algún momento alrededor del 300 d. C. de repente cambió de dirección: posiblemente hubo algún tipo de revolución, seguida por una distribución más equitativa de los recursos de la ciudad y el establecimiento de algún tipo de «gobierno colectivo». [13]

El consenso general entre quienes conocen bien el yacimiento es que Teotihuacán fue, en realidad, una ciudad organizada en torno a algún tipo de línea conscientemente igualitaria. Y, como ya hemos visto, en términos históricos mundiales, esto no es ni de lejos tan extraño ni anómalo como los eruditos —o cualquiera, en realidad— tienden a creer. Es asimismo cierto si queremos sencillamente comprender Teotihuacán dentro de su contexto mesoamericano. La ciudad no surgió de la nada. Si bien puede haber un «paquete» reconocible de reinado mesoamericano, parece haber habido también una tradición muy diferente, que podríamos calificar de «republicana».

Lo que proponemos hacer en este capítulo, pues, es traer a la superficie esta ignorada rama de historia social mesoamericana: una de repúblicas urbanas, de proyectos de bienestar social a gran escala, y de formas indígenas de democracia que pueden rastrearse a la época de la conquista española y más allá.

Donde sopesamos un ejemplo de reyes foráneos en las Tierras Bajas mayas, y su afiliación a Teotihuacán

Comencemos por dejar atrás la ciudad misma, y los valles y mesetas de México central, para visitar los reinos del periodo maya clásico, en los bosques tropicales, cuyas ruinas yacen en el este: en la península de Yucatán, en México, y dentro de los modernos países de Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. En el siglo v d. C., algo notable sucede en el arte y la escritura de algunas de estas ciudades-Estado mayas, incluida la más grande e importante de ellas, Tikal.

Finas tallas en monumentos mayas de este periodo muestran figuras sentadas en tronos, vestidas con lo que puede reconocerse de inmediato como vestimenta y armamento foráneo, de Teotihuacán (los lanzavenablos

atlatl, escudos emplumados, etcétera), claramente diferenciados de las vestimentas y galas de los gobernantes locales. Arqueólogos que han trabajado al oeste de Honduras, cerca de la frontera con Guatemala, incluso han desenterrado lo que, a juzgar por los graves bienes, parecen ser las auténticas tumbas de estos reyes extranjeros en la base del templo del yacimiento de Copán, que pasó por siete fases posteriores de construcción. Aquí, hay glifos que describen al menos a algunos de estos individuos como procedentes del Lugar de las Cañas de Totora. [14]

Aquí hay como mínimo dos cosas muy difíciles de explicar. La primera: ¿por qué hay imágenes de lo que parecen ser señores teotihuacanos sentados en tronos de Tikal, si en la propia Teotihuacán no hay imágenes similares de señores sentados en tronos? Y en segundo lugar: ¿cómo pudo Teotihuacán montar con éxito una campaña militar contra un reino situado a casi 1.000 kilómetros de distancia? La mayoría de los expertos asumen que esto último era sencillamente imposible con criterios logísticos, y es probable que estén en lo cierto (aunque deberíamos mantener una mente abierta; al fin y al cabo, ¿quién pudo predecir, con criterios logísticos, que un grupo pequeño y desaliñado de españoles acabaría con un imperio mesoamericano de millones de personas?). La primera pregunta, ciertamente, requiere sopesarse de un modo más cuidadoso. ¿Procedían realmente los individuos representados como reyes sedentes del centro de México?

Cabe, dentro de lo posible, que estemos aquí tratando con reyes locales con cierto gusto por lo exótico. Sabemos, por el arte y por inscripciones, que a los nobles mayas les gustaba disfrazarse de guerreros teotihuacanos, que a veces tenían visiones de espíritus teotihuacanos tras los rituales de vertido de sangre y, en términos generales, les gustaba referirse a sí mismos como «señores y damas del oeste». Ciertamente, la ciudad estaba suficientemente alejada de los mayas para que estos la vieran como un lugar de exóticas fantasías, una especie de lejano Shangri-La. Pero hay razones

para sospechar que había algo más que esto. Para empezar, había gente que iba y venía entre ambos polos. Obsidiana procedente de Teotihuacán adornaba los dioses mayas, y las deidades de Teotihuacán vestían verdes plumas de quetzal procedentes de las llanuras mayas. Mercenarios y comerciantes iban y venían en ambos sentidos; peregrinajes y visitas diplomáticas les siguieron; inmigrantes de Teotihuacán construyeron templos en ciudades mayas, e incluso había un distrito maya, lleno de murales, en la propia Teotihuacán. [15]

¿Cómo resolvemos el rompecabezas de esta representación maya de reyes teotihuacanos? En primer lugar, si la historia nos enseña algo acerca de las rutas comerciales de grandes distancias, es que es muy probable que estén llenas de personajes poco escrupulosos de todo tipo: bandidos, fugitivos, timadores, contrabandistas, visionarios religiosos, espías... incluso figuras que, en algún momento, podían ser una combinación de todos ellos. Los aztecas, por ejemplo, empleaban órdenes de mercaderes-guerreros fuertemente armados llamados *pochteca*, que también recogían información de las ciudades en las que comerciaban.

La historia está también llena de cuentos de viajeros aventureros que o bien se veían arrastrados a alguna sociedad ajena y milagrosamente se convertían en reyes o encarnaciones de poder sagrado (los «reyes extranjeros», como James Cook, a quien, al anclar en Hawái en 1779, invistieron con el estatus de un antiguo dios polinesio de la fertilidad llamado Lono), bien otros que, como Hernán Cortés, hacían cuanto estaba en su mano por convencer a las poblaciones locales de que debían tratarlos como tales. [16] Por todo el mundo, una cantidad notable de dinastías históricas han comenzado precisamente de este modo, con un hombre (es casi siempre un hombre) que aparece misteriosamente de la nada o de muy lejos. Es fácil imaginar de qué modo un aventurero extranjero procedente de una ciudad famosa podría haber aprovechado estas nociones. ¿Podría haber sucedido algo semejante en las llanuras mayas del siglo V d. C.?

Gracias a inscripciones de Tikal conocemos los nombres de algunos de estos «reyes extranjeros» y de sus socios más próximos, o al menos de los nombres que adoptaron como nobles mayas. Uno de ellos, llamado Sihyaj K'ahk' («nacido del fuego») parece no haber gobernado nunca, pero haber ayudado a entronizar a toda una serie de «príncipes» teotihuacanos en tronos mayas, incluido el trono de Tikal. También sabemos que estos príncipes desposaban mujeres de la alta sociedad local, y que sus descendientes se convirtieron en gobernantes mayas que también celebraban su ancestral conexión con Teotihuacán: «la Tollan del oeste».

Del examen de enterramientos en Copán sabemos también que, antes de su ascenso a estatus de realeza, al menos algunos de estos aventureros habían tenido vidas increíblemente coloridas, luchando, viajando y volviendo a luchar, y que es posible que no fueran originarios de Copán ni de Teotihuacán, sino de algún sitio totalmente diferente.[17] Si tomamos en cuenta todas estas líneas de pruebas, parece probable que estos progenitores de las dinastías mayas fueran originalmente miembros de grupos especializados en viajes de larga distancia —comerciantes, soldados de fortuna, misioneros o tal vez espías—, que, tal vez repentinamente, se vieron elevados a realeza.[18]

Tenemos una notable analogía de este proceso más cercana a nuestra época. Muchos siglos más tarde, cuando el centro de la cultura maya —y la mayoría de sus grandes ciudades— se había desplazado al norte, a Yucatán, se dio una oleada similar de influencia de México central, muy dramáticamente evidente en la ciudad de Chichén Itzá, cuyo templo de los Guerreros parece directamente inspirado en la capital tolteca de Tula (una Tollan posterior). Tampoco en esta ocasión sabemos qué sucedió en realidad, pero crónicas posteriores, escritas en secreto bajo dominio español, describen a los itzá precisamente en estos términos: una banda de guerreros desarraigados, «extranjeros balbuceantes» procedentes del oeste, que lograron controlar varias ciudades de Yucatán y acabaron en una

duradera rivalidad con otra dinastía de exiliados toltecas —o, al menos, exiliados que insistían en que eran originalmente toltecas— llamados los xiu.[19] Estas crónicas están llenas de narraciones de los vagabundeos de los exiliados por la selva, de temporales lapsos de gloria, de acusaciones de opresión y de sombrías profecías de futuras tribulaciones. Nuevamente parece que lidiamos con el sentimiento, por parte de los mayas, de que los reyes deberían, en realidad, proceder de muy lejos, y con la disposición de al menos unos cuantos extranjeros sin escrúpulos a aprovecharse de esa idea.

Todo esto es tan solo especulación. Aun así, está claro que las imágenes y registros de lugares como Tikal nos dicen más de los conceptos mayas de poder real que de la propia Teotihuacán, en la que no se ha hallado ni rastro de pruebas de la existencia de la institución monárquica. Los príncipes «mexicanos» de las llanuras mayas, engalanados con los ropajes reales y entronizados, estaban ofreciendo los mismos gestos políticos grandiosos que no tenían lugar en su tierra natal postiza. Si Teotihuacán no era una monarquía, ¿qué era, entonces? No hay, sugerimos, una respuesta para esta pregunta... y a lo largo de un periodo de cinco siglos no hay razones especiales por las que debiera haberla.

Veamos la porción central del plano arquitectónico estándar de Teotihuacán, creado gracias a las prospecciones más exhaustivas jamás realizadas por los arqueólogos del paisaje urbano.[20] Tras tomarse la molestia de registrar un entorno construido a esa escala —los 21 kilómetros cuadrados al completo —, como es natural, los arqueólogos querían verlo de una sola vez. A menudo, la moderna arqueología nos presenta algo así como un plano no cronológico de Mohenjo-Daro y otras «primeras ciudades», con siglos o incluso milenios de historia urbana sumados en un mismo mapa. Es

visualmente sorprendente, pero, en realidad, bastante plano y artificial. En el caso de Teotihuacán, ofrece un efecto a la vez armónico y engañoso.

En el centro, sirviendo de ancla a todo el espejismo, se encuentran los grandes monumentos: las dos pirámides y la Ciudadela que contiene el templo de la Serpiente Emplumada. Extendiéndose kilómetros en torno a ellos, las más pequeñas, pero, aun así, impresionantes residencias de la población de la ciudad: unos 2.000 apartamentos multifamiliares, bellamente construidos en piedra de cantería y dispuestos en un prolijo plano cuadriculado, alineadas con el centro ceremonial de la ciudad. Se trata, casi, de la imagen perfectamente funcional de la prosperidad cívica y la jerarquía. Estamos, parecería, en presencia de algo similar a la *Utopía* de Moro o de la *Ciudad del sol* de Campanella. Pero hay un problema. Las residencias y las pirámides no van estrictamente juntas, o, al menos, no todas ellas. Su construcción ocupa fases cronológicas diferentes. Tampoco es el templo lo que parece.

En realidad, en términos históricos todo ello constituye una gran ilusión. Para comprender qué estaba pasando allí, tenemos que hacer algún intento, aunque sea tentativo, de reconstruir una secuencia cronológica básica del desarrollo de la ciudad.

Cómo el pueblo de Teotihuacán dio la espalda a la construcción de monumentos y sacrificios humanos y, en su lugar, se embarcó en un notable proyecto de vivienda social

El crecimiento de Teotihuacán hasta alcanzar dimensiones urbanas comenzó alrededor del año 0. En aquella época había poblaciones enteras migrando en el valle de México y en el valle de Puebla, huyendo de los efectos de la actividad sísmica de sus fronteras meridionales, entre los que se incluía una erupción pliniana del volcán Popocatépetl. De los años 50 a 150 d. C., el

flujo migratorio hacia Teotihuacán insufló vida a las áreas circundantes. Se abandonaron aldeas y pueblos, e incluso ciudades enteras como Cuicuilco, con sus primitivas tradiciones de construcción de pirámides. Bajo metros de cenizas hay restos de otros asentamientos abandonados. En el yacimiento de Tetimpa, en Puebla, a solo 13 kilómetros del Popocatépetl, los arqueólogos han desenterrado casas que presagian, a una escala menor, la arquitectura cívica de Teotihuacán.[21]

Aquí, crónicas posteriores proporcionan una narrativa útil o, al menos, provocan nuestra reflexión. El recuerdo popular de un éxodo masivo perduró hasta la época de la conquista española. Una tradición, conservada en la obra del monje franciscano Bernardino de Sahagún, cuenta cómo Teotihuacán fue fundada por una coalición de ancianos, sacerdotes y hombres sabios procedentes de otros asentamientos. A medida que la ciudad crecía, incorporaba estas tradiciones menores, sus dioses del maíz y sus ancestros de la aldea, que pasaban a codearse con deidades urbanas del fuego y de la lluvia.

Aquello que podemos llamar «ciudad vieja» de Teotihuacán se organizaba en un sistema de parroquias, con altares locales para cada distrito. El diseño de estos templos de barrio —tres edificios en torno a una plaza central— sigue también el plano de estructuras previas de Tetimpa, que albergaban el culto a los ancestros de la aldea.[22] En aquellos primeros tiempos, del 100 al 200 d. C., los barrios residenciales de Teotihuacán podrían haber parecido un gigantesco barrio de chabolas, pero en realidad no lo sabemos,[23] del mismo modo que no tenemos una idea clara de cómo repartía la incipiente ciudad el acceso a tierras cultivables y otros recursos entre sus ciudadanos. Se cultivaba ampliamente el maíz, tanto para su consumo por humanos como por animales domésticos. Se criaban y consumían pavos, perros, conejos y liebres. También cultivaban frijoles, y tenían acceso a venados de cola blanca y pecaríes, así como a frutos silvestres y vegetales. Los pescados y mariscos llegaban de la lejana costa,

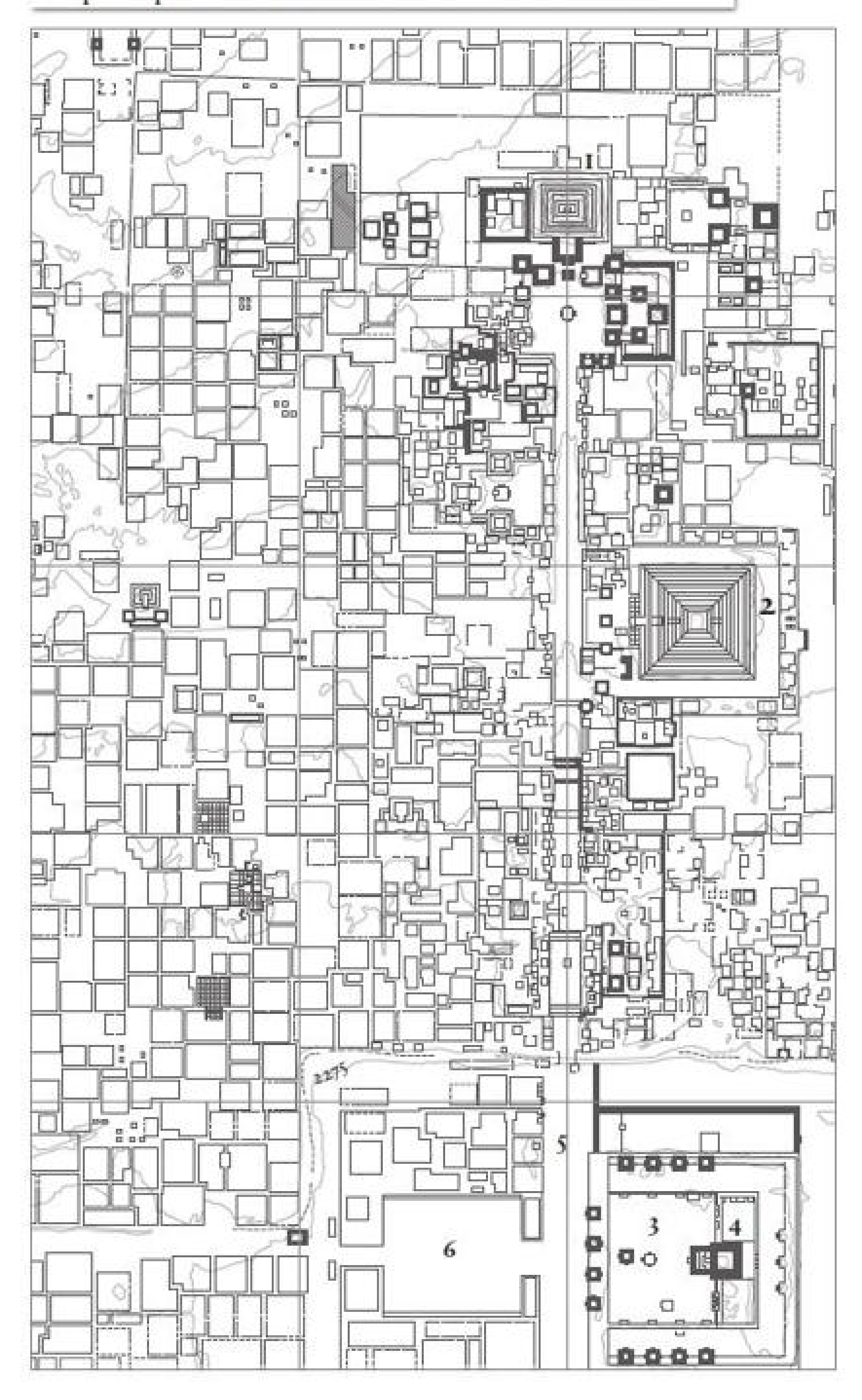
presumiblemente ahumados o en salazón; no obstante, está poco claro hasta qué punto los diversos sectores de la economía urbana estaban integrados en aquella época, y hasta qué escala se empleaban recursos de una zona rural adyacente. [24]

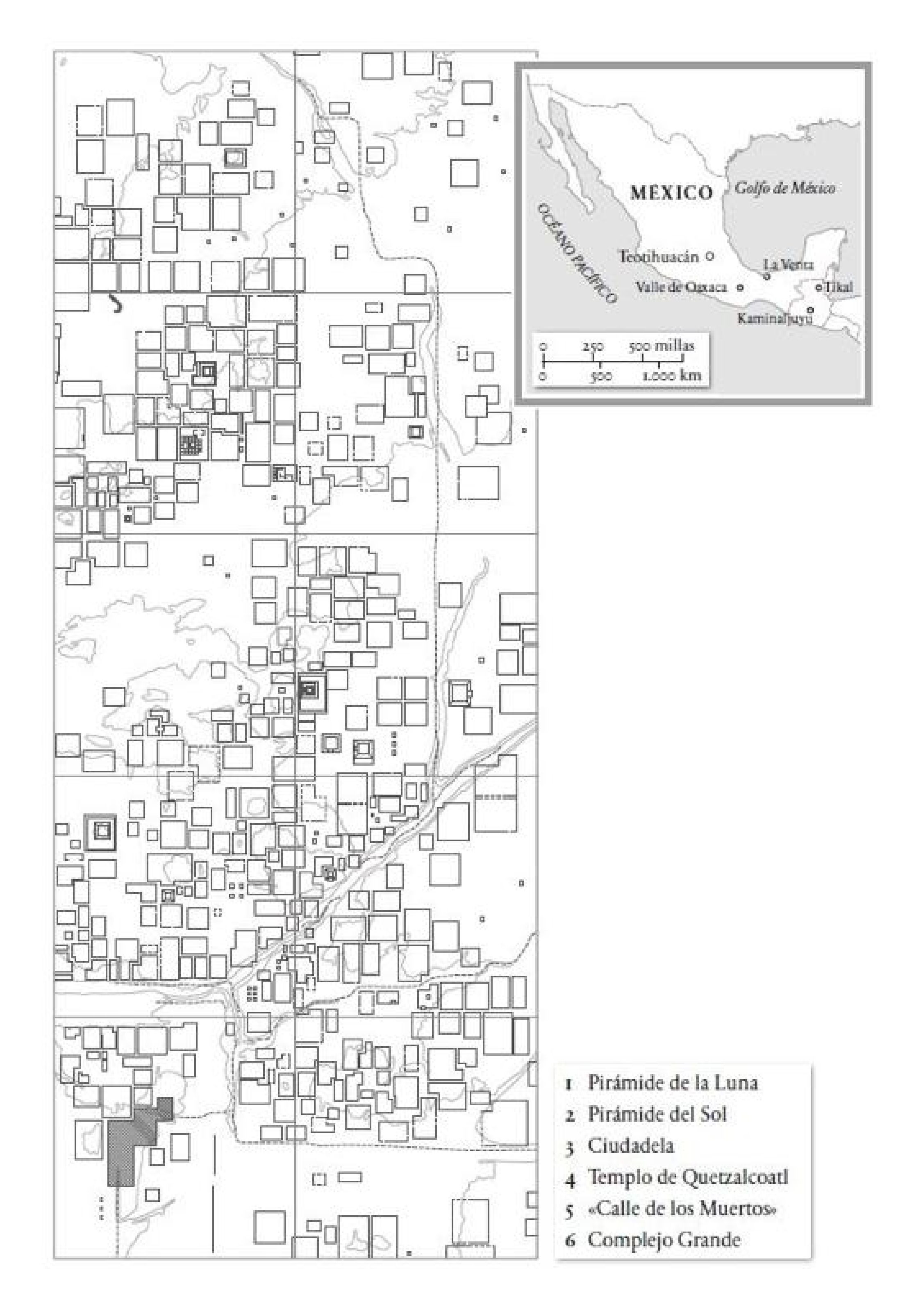
Lo que sí podemos decir es que los esfuerzos de los teotihuacanos de crear una identidad cívica pasaron en un inicio por construir monumentos: el levantamiento de una ciudadela sagrada en el centro del área urbana más general. [25] Esto implicaba la creación de un paisaje totalmente nuevo en el centro de Teotihuacán, algo que exigía el trabajo de miles de personas. Se construyeron pirámides-montaña y ríos artificiales, que proporcionaron un escenario para la celebración de rituales calendáricos. En una colosal hazaña de ingeniería civil, se desviaron los cursos de los ríos San Juan y San Lorenzo, ligándolos a la plantilla ortogonal de la ciudad y transformando sus márgenes pantanosos en sólidos cimientos (todo esto, recordemos, sin emplear animales de trabajo ni herramientas de metal). Esto, a su vez, sentó las bases de un gran programa arquitectónico que albergó la erección de las pirámides del Sol y de la Luna, y del templo de la Serpiente Emplumada. El templo estaba encarado a una gran plaza hundida que recogía el agua de las inundaciones del San Juan para formar un lago estacional, con sus aguas lamiendo las tallas de serpientes emplumadas y conchas de la fachada del templo, haciéndolas brillar cuando la lluvia comenzaba a caer, a finales de primavera. [26]

Todo este esfuerzo de monumental construcción requería sacrificios, no solo de trabajo y recursos, sino de vidas humanas. Cada gran fase de construcción está asociada a pruebas arqueológicas de asesinatos rituales. Si sumamos los restos humanos de las dos pirámides y del templo, las víctimas se cuentan por cientos. Sus cuerpos se depositaban en fosas o trincheras dispuestas simétricamente para definir el plano superficial del edificio que se levantaría sobre ellos. En las esquinas de la pirámide del Sol se hallaron ofrendas de niños; bajo la pirámide de la Luna, cautivos extranjeros,

algunos decapitados y otros mutilados; en los cimientos del templo de la Serpiente Emplumada yacen los cadáveres de varones guerreros, ejecutados con las manos atadas a la espalda, enterrados con los trofeos y armas de su gremio. Entre los cuerpos se hallaron cuchillos y puntas de lanza de obsidiana, bisutería de conchas y diorita, y collares hechos de dientes y maxilares humanos (algunos, tras analizarlos, resultó que eran astutas réplicas en concha).[27]

Teotihuacán: apartamentos residenciales alrededor de los principales monumentos de los barrios centrales





Uno esperaría que a estas alturas —alrededor del 200 d. C.— el destino de Teotihuacán fuera ineludible: unirse a las filas de las «clásicas» civilizaciones mesoamericanas con fuertes tradiciones de aristocracia

guerrera y ciudades-Estado gobernadas por nobleza hereditaria. En tal caso, lo que esperaríamos ver a continuación sería, en el registro arqueológico, una concentración de poder en torno a los monumentos centrales de la ciudad: el surgimiento de lujosos palacios habitados por gobernantes repletos de riquezas y privilegios, con barrios adosados para sus elitistas familias; el desarrollo de arte monumental para glorificar sus conquistas militares, los lucrativos tributos que estas generaban y sus servicios a los dioses. Sin embargo, las pruebas nos cuentan una historia diferente, porque los ciudadanos de Teotihuacán escogieron un sendero distinto.

En realidad, la trayectoria entera del desarrollo político de Teotihuacán parece haber tomado una dirección notoria por lo tangente. En lugar de construir palacios y barrios de élite, los ciudadanos se embarcaron en un notable proyecto de renovación urbana que proporcionó apartamentos de alta calidad para casi toda la población urbana, sin importar la posición económica ni el estatus.[28] A falta de fuentes escritas, no podemos realmente saber por qué. Los arqueólogos no son capaces, todavía, de distinguir con certeza la secuencia precisa de acontecimientos. No obstante, nadie duda de que algo sucedió, y lo que intentaremos ahora es esbozar exactamente qué.

El gran punto de inflexión en la suerte de Teotihuacán parece haber comenzado alrededor del 300 d. C. En aquella época, o poco después, el templo de la Serpiente Emplumada fue profanado y sus almacenes de ofrendas, saqueados. No solo se incendió el templo: muchas de las cabezas, similares a gárgolas, de Serpiente Emplumada, de su fachada, fueron arrancadas y arrojadas al suelo o limadas hasta que solo quedó un bulto informe. Luego se construyó una gran plataforma-escalinata en su cara oeste, haciéndolo invisible desde la avenida principal. Hoy en día, si se visitan las ruinas de Teotihuacán, considerablemente reconstruidas, y se

quiere ver lo que queda de sus dioses de ojos saltones y cabezas emplumadas, hay que subir esta escalinata, que los arqueólogos llaman «la adosada», hasta arriba de todo. [29]

En este momento toda construcción en las pirámides cesó permanentemente, y no hay pruebas posteriores de muertes rituales en las pirámides de la Luna y del Sol, que permanecieron en uso como monumentos cívicos hasta alrededor del 550 d. C., aunque para otros propósitos, menos letales, de los que sabemos poco. [30] En lugar de ellos, lo que vemos a partir del 300 d. C. es un extraordinario flujo de recursos urbanos hacia la construcción de excelentes alojamientos construidos en piedra, no solo para los ricos o privilegiados, sino para la gran mayoría de la población de Teotihuacán. Estos impresionantes apartamentos, distribuidos regularmente en parcelas de un extremo a otro de la ciudad, no eran, con toda seguridad, una innovación de este periodo. Su construcción en la cuadrícula de la ciudad debió de haber comenzado aproximadamente un siglo antes, al tiempo que se arrasaban las viviendas más antiguas y destartaladas para dejar espacio para las nuevas. [31]

En un momento inicial, los arqueólogos creyeron que los apartamentos de piedra de cantería eran palacios, y es posible que así fuese como comenzaron, alrededor del 200 d. C., cuando la ciudad parecía encaminada a la centralización política. Pero después del 300 d. C., cuando se profanó el templo de la Serpiente Emplumada, su construcción continuó al mismo ritmo, hasta que la mayor parte de los aproximadamente 10.000 residentes de la ciudad vivía, *de facto*, en condiciones «palaciegas» o, al menos, muy confortables. [32] Así pues, ¿cómo eran estos apartamentos, y qué tipo de hogares construía en ellos la gente?

Las pruebas sugieren que deberíamos imaginar grupos pequeños, de familias nucleares, con vidas cómodas en edificios de una sola planta, equipados con instalaciones sanitarias y suelos y paredes perfectamente escayolados. Parece que cada familia habría poseído su propio conjunto de

habitaciones dentro del bloque de apartamentos, con sus propios accesos porticados, donde la luz entraba en habitaciones que carecían de ventanas. Podemos deducir que el grupo de apartamentos estándar habría alojado alrededor de 100 personas, que se habrían encontrado unas con otras en un patio común que parece haber sido, también, el centro de rituales domésticos, tal vez realizados conjuntamente. La mayoría de estos espacios comunales estaban equipados con altares del estilo estándar de construcción cívica (denominados «talud-tablero»), y sus muros estaban a menudo pintados con brillantes murales. Algunos patios poseían murales en forma de pirámide, lo que sugiere que esta forma arquitectónica había adquirido papeles nuevos y menos exclusivos en la ciudad. [33]

René Millon, el arqueólogo responsable de haber creado el primer mapa detallado de la cuadrícula de Teotihuacán, creía que el complejo de apartamentos se había inventado, en realidad, como una forma de vivienda social, «diseñada para la vida urbana en una ciudad cada vez más habitada, tal vez acercándose a lo caótico». [34] Los bloques se dispusieron originalmente a escala y dimensiones similares, sobre parcelas de aproximadamente 3.600 metros cuadrados, aunque algunos se desviaron de este plan ideal. Se evitó la uniformidad total en la disposición de habitaciones y patios, de modo que, en última instancia, cada complejo de viviendas era único. Incluso los apartamentos más modestos mostraban signos de un estilo de vida confortable, con acceso a bienes de importación y a una dieta básica de tortillas de maíz, huevos, pavo y carne de conejo, así como la bebida lechosa conocida como *pulque* (un derivado alcohólico de la fermentación de la planta de agave). [35]

En otras palabras: pocos pasaban necesidades. Más que eso: muchos ciudadanos disfrutaban de un nivel de vida rara vez logrado a lo largo y ancho de cualquier periodo de la historia urbana, incluido el nuestro. Teotihuacán había cambiado, en efecto, su rumbo, alejándose de la

monarquía y la aristocracia, para convertirse en lugar de ello en una «Tollan del pueblo».

Pero ¿cómo logró tan notable transformación? Dejando aparte el saqueo del templo de la Serpiente Emplumada, hay pocos signos de violencia. Tierras y recursos parecen haberse asignado a grupos familiares que se convirtieron en vecinos. En esta ciudad multiétnica, cada grupo corresidencial, de entre 60 y 100 personas, habría disfrutado de dos tipos de vida comunal. Una de ellas se basaba en el parentesco, con lazos familiares que se extendían mucho más allá del bloque de apartamentos y, a menudo, más allá de la ciudad, lazos que podían tener implicaciones problemáticas, como veremos. La otra estaba basada de un modo más estricto en la corresidencia en apartamentos y vecindarios, a menudo reforzada por especializaciones en artesanías como la creación de prendas o la talla de obsidiana.

Ambas formas de comunidad urbana, que existían en paralelo, mantenían una escala humana, enormemente distanciada de nuestra moderna concepción de «barrio residencial», en la que se encierra a familias nucleares de a millares en monolitos de múltiples pisos. De modo que regresamos a la pregunta con la que empezamos: ¿qué mantenía unida a esta Nueva Teotihuacán, si no se trataba de una élite hereditaria ni ningún otro tipo de clase gobernante?

Sin pruebas escritas puede que nunca resulte posible reconstruir los detalles, pero a estas alturas podemos descartar todo tipo de sistema de imposición vertical en el que élites de administradores reales o sacerdotes trazaran planes y dieran órdenes. Una posibilidad más probable es que la autoridad estuviera distribuida entre asambleas locales, que acaso respondieran ante un consejo de gobierno. Si sobrevive algún rastro de estas asociaciones comunitarias es en los altares de barrio conocidos como «grupos de tres templos». Había como mínimo veinte de estos grupos

dispersos por toda la ciudad, que servían a un total de 2.000 apartamentos, uno por cada 100 bloques. [36]

Esto implicaría la delegación del gobierno a los consejos de vecindario, con distritos electorales de un tamaño similar a los de los consejos de barrio de Mesopotamia, o a las casas de asambleas de los megayacimientos ucranianos, o, en cualquier caso, a los barrios de posteriores ciudades mesoamericanas. Parece difícil imaginar una ciudad de estas dimensiones gobernada con éxito de este modo, durante siglos, sin líderes fuertes ni una burocracia intensiva; no obstante, descripciones de primera mano de ciudades posteriores, de la época de la conquista española, dan credibilidad a la idea.

Otra cara, más exuberante, de Teotihuacán y su identidad cívica se nos revela en su arte mural. Pese a los esfuerzos por verlos como sombría iconografía religiosa, estas escenas lúdicas —pintadas en el interior de complejos de apartamentos desde alrededor del 350 d. C.— parecen, en ocasiones, auténtica psicodelia. [37] Efigies surgen y fluyen de grupos de cuerpos humanos, plantas y animales, enmarcados por figuras de elaborada vestimenta, a veces sosteniendo setas y semillas alucinógenas; entre las escenas de multitudes hallamos comedores de flores de cuyas cabezas brotan arcoíris. [38] A menudo estas escenas representan a todas las figuras humanas del mismo tamaño, sin ningún individuo elevándose sobre los demás. [39]

Evidentemente, estos murales representan a los teotihuacanos tal y como les gustaba verse a sí mismos; las realidades sociales son siempre más complejas. Excavaciones arqueológicas en la parte de la ciudad conocida como Teopancazco, al sur del centro de la ciudad, muestran exactamente cuán complejas podían llegar a ser esas realidades. Los rastros de vida doméstica en Teopancazco, fechados alrededor del 350 d. C., revelan la riqueza de sus habitantes, cuyas vestimentas de algodón decoradas con conchas sugieren que procedían del golfo de México y que continuaron

comerciando con esa región. De allí se trajeron también ciertas costumbres, incluidos rituales inusitadamente violentos, que, hasta ahora, no se han documentado en ningún otro lugar de la ciudad. Estos rituales parecen haber implicado la captura y decapitación de enemigos extranjeros, cuyas cabezas guardaban y enterraban en vasijas de ofrendas que se han hallado dentro de hogares privados.[40]

Aquí tenemos algo, por fin, que obviamente resulta muy difícil de cuadrar con la idea de la vida comunal a gran escala; y este es justo nuestro argumento. Bajo la superficie de la sociedad civil de Teotihuacán debe de haber habido todo tipo de tensiones sociales en ebullición, entre grupos de trasfondos étnicos y lingüísticos radicalmente diferentes, que entraban y salían constantemente, consolidando relaciones con socios extranjeros, cultivando otros *alter ego* en lugares remotos y, en ocasiones, trayendo esas formas de identidad con ellos de vuelta. Podemos permitirnos imaginar qué sucedería si un filibustero teotihuacano que hubiera conseguido hacerse coronar como rey de Tikal regresara alguna vez a su hogar. Hacia el 550 d. C., el tejido social de la ciudad había comenzado a deshacerse por las costuras. No hay prueba convincente de invasión extranjera. Todo parece haberse desintegrado desde dentro. De un modo casi tan repentino como el de su unión, unos cinco siglos antes, la población de la ciudad volvió a dispersarse, dejando atrás su Tollan.[41]

El auge y declive de Teotihuacán puso en movimiento un patrón a grandes rasgos cíclico de concentración y dispersión demográficas en el centro de México, que se repitió unas cuantas veces entre el 300 y 1200 d. C., hasta la desintegración de Tula y la caída del estado tolteca.[42] A lo largo de este lapso temporal, ¿cuál fue el legado de Teotihuacán y de su gran experimento urbano? ¿Deberíamos ver todo el episodio como una desviación temporal, como un accidente (aunque un accidente extremadamente largo) en el camino que lleva de la jerarquía olmeca a la aristocracia tolteca y, con el tiempo, al imperialismo azteca? ¿Tal vez los

aspectos igualitarios de Teotihuacán poseen un legado distintivo y propio? Pocos han tenido en cuenta esta última posibilidad, pero existen buenas razones para preguntárselo, sobre todo teniendo en cuenta que las primeras crónicas de los españoles acerca de las Tierras Altas mexicanas proporcionan un material extraordinariamente sugerente, incluyendo descripciones de ciudades indígenas que, a ojos europeos, solo podían comprenderse como repúblicas o incluso democracias.

Sobre el caso de Tlaxcala, una república indígena que resistió al Imperio azteca y luego unió fuerzas con los invasores españoles, y cómo su terrible decisión surgió de deliberaciones democráticas en un Parlamento urbano (en oposición a los efectos deslumbrantes de la tecnología europea en la «mente india»)

Con todo esto en mente, veamos ahora un caso diferente de contacto cultural, que nos lleva adelante en el tiempo, a los inicios de la expansión europea en el continente americano. Concierne una ciudad-Estado indígena, de nombre Tlaxcala, situada en lo que actualmente es el estado mexicano de Puebla, y que jugó un papel crucial en la conquista española del Imperio azteca o Triple Alianza. He aquí cómo describe Charles C. Mann, en su aclamada obra *1491: una nueva historia de las Américas antes de Colón* (2005), lo que sucedió cuando Hernán Cortés atravesó el lugar:

> En su avance hacia el interior, los españoles al principio lucharon en repetidas ocasiones con Tlaxcala, una confederación de cuatro pequeños reinos que había mantenido su independencia a pesar de las reiteradas incursiones de la Alianza. Gracias a sus armas de fuego, a sus caballos, a sus espadas de acero, los extranjeros ganaron todas las batallas, incluso a pesar de la enorme ventaja numérica de Tlaxcala. Pero las tropas de Cortés disminuían en cada uno de estos encuentros. A punto estaba de perderlo todo cuando los cuatro reyes de Tlaxcala de pronto cambiaron de planes. Con la certeza, a la luz del resultado de las batallas, de que podrían borrar del mapa a los europeos, aunque el coste fuera elevadísimo, los cabecillas indios propusieron un trato imposible de no aceptar: dejarían de atacar a Cortés, y le perdonarían la vida, así como al

> resto de los españoles supervivientes, con tal de que él a cambio uniera fuerzas con Tlaxcala en un ataque conjunto contra la aborrecida Triple Alianza. [43]

Hay un problema básico en esta narración: no había reyes en Tlaxcala. Por lo tanto, no se la podía describir de ningún modo como una confederación de reinos. Así pues, ¿por qué pensó Mann lo contrario? Como galardonado periodista científico, pero de ningún modo especialista en la historia de la Mesoamérica del siglo XVI, se encontraba a merced de fuentes secundarias; y es aquí, pues, donde comienza el problema.

Sin duda, Mann debe de haber dado por sentado (como cualquier persona razonable) que, si Tlaxcala fue algo distinto a una monarquía —pongamos, por ejemplo, una república o democracia, o incluso alguna forma de oligarquía—, la literatura secundaria estaría plagada de animados debates en torno a lo que esto implica, no solo de cara a comprender la conquista española como un punto de inflexión clave en la historia del mundo moderno, sino para el desarrollo de sociedades indígenas modernas en Mesoamérica, e incluso para la teoría política en general. Por extraño que parezca, se habría equivocado al dar esto por sentado. [44] Hallándonos en una posición similar, decidimos excavar un poco más profundo. Lo que hallamos, hemos de admitirlo, fue bastante sorprendente incluso para nosotros. Comencemos por comparar la narración de Mann con la que el propio Cortés dirigió a su rey, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V.

En sus cinco *Cartas de relación*, escritas entre 1519 y 1526, Hernán Cortés narra su entrada en el montañoso valle de Puebla, en el extremo meridional del altiplano mexicano. En aquella época el valle albergaba numerosas ciudades de los nativos, de las que entre las más grandes se encontraban Cholula, llena de pirámides, y también Tlaxcala. Fue, en efecto, en Tlaxcala que Cortés halló aliados locales que lucharon junto a él: avanzaron primero sobre Cholula y luego derrotaron los ejércitos de Moctezuma II el Joven y arrasaron la capital azteca de Tenochtitlán, en el

vecino valle de México. Cortés calculaba la población de Tlaxcala y sus dependencias rurales en unas 150.000 personas. «Hay en esta ciudad —informa a Carlos V— un mercado en que casi cotidianamente todos los días hay en él de treinta mil ánimas arriba, vendiendo y comprando», y la provincia posee «muchos valles llanos y hermosos y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa leguas y más». Añade que «el orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos». [45]

Cortés era un aristócrata menor procedente de un rincón de España en el que incluso los consejos municipales eran aún una innovación; se podría sostener que poseía escaso conocimiento de repúblicas y que, por lo tanto, apenas sería una fuente autorizada para hablar de tales asuntos. Es posible, pero hacia 1519 tenía la suficiente habilidad para identificar a los reyes mesoamericanos y reclutarlos o neutralizarlos, pues esto era en gran parte lo que había venido haciendo desde su llegada al continente. En Tlaxcala no consiguió encontrar ninguno. En su lugar, tras un choque inicial contra guerreros tlaxcaltecas, se vio tratando con representantes de un consejo urbano popular cuyas decisiones debían ratificarse colectivamente. Aquí es donde las cosas se ponen decididamente extrañas, en términos de cómo han llegado hasta nosotros estos acontecimientos.

Merece la pena subrayar nuevamente que estamos aquí tratando con lo que es, según una mayoría de las estimaciones, uno de los episodios cruciales de la historia del mundo moderno: los acontecimientos que llevan directamente a la conquista, por los españoles, del Imperio azteca, y un plano para subsiguientes conquistas europeas en el continente americano. Damos por sentado que nadie —ni siquiera el más devoto creyente en las fuerzas del progreso tecnológico, en las «armas, gérmenes y acero»— puede aventurarse a asegurar que menos de 1.000 españoles pudieron haber conquistado Tenochtitlán (una ciudad altamente organizada, que cubría más

de 13 kilómetros cuadrados y contenía cerca de un cuarto de millón de personas) sin la ayuda de aliados indígenas, entre los que se incluían unos 20.000 guerreros de Tlaxcala. En cuyo caso, comprender qué estaba sucediendo en realidad se vuelve crucial para entender por qué los tlaxcaltecas decidieron unir fuerzas con Cortés y cómo —una población de decenas de miles, sin señor que los gobernase— llegaron a la decisión de hacer algo así.

Con respecto a lo primero, nuestras fuentes son claras. Los tlaxcaltecas deseaban ajustar antiguas cuentas. Desde su punto de vista, una alianza con Cortés podía llevar a buen fin sus luchas contra la Triple Alianza azteca, y las llamadas «guerras floridas» entre los valles de Puebla y México.[46] Como es natural, la mayoría de nuestras fuentes describen la perspectiva de las élites aztecas, a las que les gustaba representar la tenaz resistencia de Tlaxcala a su yugo imperial como algo a medio camino entre un juego y la generosidad imperial (habían permitido a los tlaxcaltecas seguir siendo independientes, insistirían después a los conquistadores españoles, porque, al fin y al cabo, los soldados del imperio necesitaban algún sitio en el que entrenar; sus sacerdotes necesitaban una reserva de víctimas humanas que sacrificar a los dioses, etcétera). Pero esto no era sino fanfarroneo. La verdad era que Tlaxcala y sus unidades guerrilleras otomíes habían tenido éxito manteniendo a raya a los aztecas durante generaciones. Su resistencia no era solo militar. Los tlaxcaltecas cultivaban un *ethos* cívico que trabajaba contra el surgimiento de líderes ambiciosos, así como de potenciales gobernantes-títere. Era un contraejemplo perfecto a las formas de gobierno aztecas.

Aquí llegamos al núcleo del problema. Políticamente, la capital azteca de Tenochtitlán y la ciudad-Estado de Tlaxcala encarnaban ideales opuestos (no menos que, por decir algo, las antiguas Esparta y Atenas). Aun así, poco de esta historia se conoce, porque la historia que nos hemos acostumbrado a contar acerca de la conquista de América es una totalmente diferente. La

caída de Tenochtitlán en 1521 se ha empleado para ilustrar lo que algunos creen que son corrientes profundas y subyacentes de cambio en las sociedades humanas: las fuerzas que moldean y dan dirección a la historia. Comenzando por Alfred Crosby y Jared Diamond,[47] los escritores especializados en este tema han señalado una y otra vez que los conquistadores tenían algo similar a un destino manifiesto de su lado. No el tipo de destino decidido por la divinidad que contemplan para sí mismos, sino más bien la fuerza imparable de un invisible ejército de microbios del Viejo Mundo neolítico, marchando junto a los españoles, transportando oleadas de viruela para diezmar las poblaciones indígenas, y un legado, procedente de la Edad de Bronce, de armas de metal, armas de fuego y caballos con los que sorprender y causar pavor[48] a los indefensos nativos.

Nos gusta decirnos que los europeos no solo introdujeron en el continente americano estos agentes de destrucción, sino también la moderna democracia, los ingredientes de la cual no constaban en ningún lugar de aquel continente, siquiera en estado embrionario. Todo esto vino, supuestamente, como un solo paquete cultural: metalurgia avanzada, vehículos tirados por animales, sistemas de escritura alfabética y cierto gusto por el librepensamiento que se considera necesario para el progreso tecnológico. Se da por supuesto que los nativos, en contraste, habían existido en algún tipo de universo alternativo, cuasimístico. No podían, por definición, haber estado implicados en debates acerca de constituciones políticas, o en procesos de sobria deliberación de decisiones que cambiaran el curso de la historia mundial; y si observadores europeos informaban de algo así, debían de estar equivocados o, sencillamente, proyectaban en los «indios» sus propias ideas acerca del gobierno democrático, incluso cuando esas ideas apenas se practicaban en Europa.

Este modo de leer la historia habría sido muy ajeno a los filósofos de la Ilustración, que se inclinaban más a creer que sus ideas de libertad e igualdad debían mucho a los pueblos del Nuevo Mundo y no estaban en

absoluto seguros de que esos ideales fuesen compatibles con el avance industrial. Estamos lidiando nuevamente con poderosos mitos modernos. Tales mitos no solo influyen en lo que la gente dice: en un grado incluso mayor, se aseguran de que determinadas cosas pasen desapercibidas. Algunas de las fuentes primeras claves acerca de Tlaxcala nunca han aparecido traducidas, y los nuevos datos que han ido apareciendo en años recientes no han salido más allá de los círculos de especialistas. Veamos si podemos enderezar esta situación.

¿Cómo, exactamente, llegaron los tlaxcaltecas a la decisión de aliarse con Cortés en el campo de batalla, asegurando así la victoria española sobre el Imperio azteca? Está claro que el asunto fue tenso y profundamente divisivo (como lo fue también en otras ciudades pueblanas: en Cholula, por ejemplo, el mismo dilema ocasionó una ruptura entre los líderes de seis *calpolli* —consejos vecinales—, tres de los cuales tomaron rehenes a los otros tres, tras lo cual los últimos se fugaron a Tlaxcala). [49] En la propia Tlaxcala, sin embargo, la discusión tomó una forma muy distinta de la que se había dado en Cholula.

Parte de las pruebas se pueden encontrar en la famosa *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz (1568), que contiene largos párrafos acerca de las interacciones de los españoles con guerreros y emisarios de Tlaxcala. Otra fuente muy usada es el códice ilustrado conocido como *Historia de Tlaxcala* (1585) del historiador mestizo Diego Muñoz Camargo; hay también importantes escritos del fraile franciscano Toribio de Benavente. Pero la fuente más detallada —a nuestros ojos, la crucial— es un libro que apenas se suele citar; en realidad, apenas se suele leer, al menos por parte de historiadores (aunque los especialistas en humanismo renacentista a menudo comentan su estilo literario). Nos referimos a la inconclusa *Crónica de la Nueva España*, compuesta entre 1558 y 1563 por Francisco Cervantes de Salazar, uno de los primeros rectores de la Universidad de México. [50]

Cervantes de Salazar nació alrededor de 1515 en la ciudad española de Toledo y estudió en la prestigiosa Universidad de Salamanca, donde su reputación de erudito no tenía parangón. Tras un tiempo en Flandes, se convirtió en secretario de latín para el arzobispo de Sevilla; esto le dio acceso a la corte de Carlos V, donde escuchó a Hernán Cortés relatar sus experiencias en el Nuevo Mundo. El joven y dotado académico pronto se convirtió en un devoto del conquistador, y a los pocos años de la muerte de Cortés, en 1547, Cervantes de Salazar zarpó hacia México. A su llegada enseñó latín en las propiedades del hijo y heredero de Cortés, pero pronto se convirtió en una figura central en la recién fundada universidad, al tiempo que tomaba las órdenes sagradas; intentaría conjugar deberes eclesiásticos y académicos durante el resto de su vida, con éxito relativo.

En 1558 la Municipalidad de México, compuesta sobre todo por conquistadores de primera generación o sus descendientes, se mostró lo suficientemente impresionada con las habilidades académicas de Cervantes de Salazar para concederle su mayor deseo: un estipendio anual de 200 pesos de oro para apoyar su composición de una historia general de Nueva España, centrada en los temas de descubrimiento y conquista. Era un excelente apoyo y, cuatro años más tarde, Cervantes de Salazar (que ya había avanzado con su manuscrito) obtuvo una nueva beca, en concreto una destinada a apoyar un periodo de investigación de campo. Debió de haber visitado Tlaxcala y sus alrededores durante esa época, a fin de obtener valiosas pruebas históricas directamente de caciques locales que vivieron la conquista, así como de sus descendientes inmediatos. [51]

La Municipalidad parece haber atado en corto a su cronista designado, exigiendo actualizaciones trimestrales de su manuscrito. Su última entrega llegó en 1563, para cuando, pese a sus mejores esfuerzos, se vio implicado en una amarga disputa eclesiástica que lo indispuso con el inquisidor general, el poderoso Pedro Moya de Contreras. En aquellos agrios años, Cervantes de Salazar vio cómo Martín Cortés y muchos otros de sus

asociados más íntimos eran encerrados, torturados o exiliados como rebeldes a la Corona española. Cervantes de Salazar hizo suficientes concesiones como para escapar a ese destino, pero su reputación quedó dañada y, hasta hoy en día, se lo considera una fuente académica menor en comparación con, por poner un ejemplo, Bernardino de Sahagún. Con el tiempo, la obra de ambos eruditos sufriría un destino similar, siendo entregadas a los consejos imperiales de las Indias y a la Inquisición, en España, para la obligatoria censura de todos los asuntos concernientes a «prácticas de idolatría» (aunque no, al parecer, en las concernientes a las políticas indígenas), sin permitirse la circulación de copias originales. [52]

La consecuencia fue que, durante siglos, la *Crónica* de Cervantes de Salazar quedó, en efecto, oculta a plena vista. [53] Es gracias en gran parte a los notables esfuerzos de Zelia Maria Magdalena Nuttall (1857-1933) — pionera de la arqueología, la antropología y el hallazgo de códices perdidos — que debemos no solo el redescubrimiento de la inacabada *Crónica de la Nueva España* de Cervantes de Salazar, que identificó en la Biblioteca Nacional, en Madrid, en 1911, sino también la mayoría de los detalles conservados sobre la vida del escritor y las circunstancias en las que escribió, que ella extrajo de los archivos del Ayuntamiento de Ciudad de México, donde halló (para su sorpresa) que otros historiadores menos cuidadosos, antes que ella, no habían descubierto allí nada digno de mención. Tan solo en 1914 se publicó la *Crónica*. En la actualidad no existe aún introducción crítica ni comentarios que guíen al lector a través de su prosa del siglo XVI, o que les señalen su importancia como registro de asuntos políticos de una ciudad indígena mesoamericana. [54]

Los críticos han subrayado que Cervantes de Salazar escribía unas décadas después de los hechos que describía, basando su crónica en narraciones previas, pero esto es igualmente cierto de todas las demás fuentes claves con respecto a la conquista española. También señalan que no era un etnógrafo especialmente competente, del tipo de, por decir algo,

Sahagún, y que estaba más versado en las obras de Horacio y Tito Livio que en las tradiciones indígenas de México. Todo esto puede ser verdad, como también es verdad que la tradición literaria de la época tendía a invocar ejemplos griegos y, sobre todo, romanos a la primera ocasión. Aun así, la *Crónica* no es, y esto queda claro, ningún tipo de proyección de la formación clásica de Salazar. Contiene ricas descripciones de figuras e instituciones indígenas de la época de la invasión española que no guardan parecido alguno con fuentes clásicas y que en muchos casos están corroboradas por descripciones de primera mano. Lo que no tienen, al parecer, esas otras descripciones son los detalles que Cervantes de Salazar proporciona.

De especial interés para nosotros son las extensas secciones de la *Crónica* que tratan directamente con el consejo gobernante de Tlaxcala, y sus deliberaciones acerca de si aliarse o no con los invasores españoles. Incluyen largos discursos y recuentos de regalos diplomáticos entre representantes de los españoles y sus contrapartidas tlaxcaltecas, cuya oratoria en los consejos causaba mucha admiración. Según Cervantes de Salazar, entre quienes hablaban en nombre de Tlaxcala había viejos estadistas —como Xicoténcatl el Viejo, padre del general también llamado Xicoténcatl, todavía exaltado hoy en día en el estado de Tlaxcala—, [55] pero también expertos comerciantes y religiosos, y las máximas autoridades legales de la época. Lo que Salazar describe en estos notables párrafos no es, evidentemente, el funcionamiento de una corte real, sino el de un maduro Parlamento urbano que buscaba el consenso para sus decisiones a través de la argumentación razonada y de largas deliberaciones, que se prolongaban, de ser necesario, durante semanas.

Los párrafos claves se encuentran en el Libro III. Cortés está aún acampado a las afueras de la ciudad con sus recién hallados aliados totonacas. Los embajadores van y vienen entre el campamento español y el Ayuntamiento de Tlaxcala, donde comienzan las deliberaciones. Tras

muchas bienvenidas y besamanos, un señor llamado Maxixcatzin[56] —famoso por ser «hombre de mucha prudencia y de afable conversación»— da inicio al debate, con un elocuente llamado a los tlaxcaltecas a que sigan su guía (en realidad, a que sigan lo que los dioses y ancestros ordenan) y se alíen con Cortés para levantarse contra sus comunes opresores aztecas. El consejo acepta ampliamente su razonamiento, hasta que Xicoténcatl el Viejo —por entonces con más de cien años y casi ciego— interviene.

Le sigue un capítulo que explica en detalle «la brava plática que Xicoténcatl hizo contradiciendo a Magiscacín». Nada, recuerda al consejo, es más difícil de combatir que el «enemigo casero», que es lo que serán los recién llegados si se los acepta en la ciudad. Xicoténcatl se pregunta por qué Magiscacín «sin razón llama dioses» a los españoles, que

> no me parecen a mí dioses, sino monstruos salidos de la espuma de la mar, hombres más necesitados que nosotros, pues vienen caballeros sobre ciervos grandes, como he sabido; no hay quien los harte: dondequiera que entran, hacen más estrago que cincuenta mil de nosotros; piérdense por el oro, plata, piedras y perlas; parécenles bien las mantas pintadas; son holgazanes y amigos de dormir sobre ropa, viciosos y dados al deleite [...] para ellos, ¿qué gallinas, qué conejos, qué liebres bastarán? Donosa cosa sería que estando nosotros habituados a tanta esterilidad, pues aun sal no tenemos, ni mantas de algodón con que nos cubramos, contentos con el maíz e hierba de la tierra, viniésemos a ponernos en mayores trabajos, haciéndonos esclavos para sustentar a los advenedizos.[57]

Los miembros del consejo, se nos dice, comenzaron a inclinarse por Xicoténcatl: «Comenzó entre ellos un murmullo, hablando los unos con los otros, iban creciendo las voces, declarando cada uno lo que sentía». El consejo estaba dividido y sin consenso. Lo que le siguió sería conocido para todo aquel que haya participado en un proceso de toma de decisiones por consenso: cuando las cosas parecen estancarse, en lugar de someter el asunto a votación, alguien propone una síntesis creativa. Temilotecutl —uno de los cuatro señores «que era Justicia Mayor» de la ciudad— propuso un astuto plan. Para satisfacer a ambas partes en el debate, invitarían a Cortés a la ciudad, pero, en cuanto entrara territorio tlaxcalteca, el principal general de la ciudad, Xicoténcatl el Joven, lo emboscaría, acompañado por

un contingente de guerreros otomíes. Si la emboscada triunfaba, serían héroes. Si fracasaba, culparían a los jóvenes e impulsivos otomíes, presentarían sus excusas y se aliarían con los invasores.

No es necesario que repasemos los acontecimientos que llevaron a una alianza entre Tlaxcala y Cortés; [58] hemos dicho lo suficiente para dar una muestra de nuestras fuentes con respecto a la democracia de Tlaxcala, y de la habilidad de sus políticos para el debate razonado. Estas fuentes no han tenido un buen trato a manos de los historiadores modernos. Pocos irían tan lejos como para afirmar que lo descrito por Salazar nunca sucedió, o que era sencillamente su imaginación de una escena de un ágora de la antigua Grecia o del Senado romano, pero puesto en boca de los «indios». No obstante, en las raras ocasiones en que hoy en día los eruditos tienen en cuenta la *Crónica*, es en función de su contribución al género literario del primer humanismo católico, más que como fuente histórica de información acerca de formas indígenas de gobierno... de un modo muy similar a como los primeros críticos de los escritos de Lahontan nunca se preocuparon de lo que Kondiaronk pudiera realmente plantear, sino que se centraban en la posibilidad de que algunos párrafos estuvieran inspirados por escritores satíricos griegos como Luciano de Samósata. [59]

Hay en juego, aquí, un sutil esnobismo. No es tanto que se niegue la posibilidad de que narraciones de deliberaciones políticas reflejen la realidad histórica; es que a nadie parece resultarle especialmente interesante este hecho. Lo que para los historiadores resulta interesante es, de manera invariable, la relación de estas narraciones con las tradiciones textuales europeas, o con las expectativas europeas. En gran parte sucede lo mismo con el trato a textos posteriores de Tlaxcala: registros existentes, detallados, de los debates de su consejo municipal en las décadas siguientes a la conquista española, las *Actas del Cabildo de Tlaxcala*, que corroboran ampliamente tanto las habilidades retóricas de los políticos indígenas como

su facilidad para con los principios de toma de decisiones por consenso y debate argumentado. [60]

Pensará el lector que esto debe interesar a los historiadores. En lugar de ello, lo que parecen considerar digno de debate es el grado en que costumbres democráticas exhibidas en los textos pueden constituir algún tipo de cuasimilagrosa adaptación por parte de «astutos indios» a las expectativas políticas de sus amos europeos: *de facto*, algún tipo de elaborado juego de máscaras. [61] Por qué razón estos historiadores creen que un grupo de frailes españoles del siglo XVI, pequeños aristócratas y soldados iban a saber algo acerca de procedimientos democráticos (y mucho menos verse impresionados por ellos) no queda muy claro, teniendo en cuenta que la opinión ilustrada en la Europa de la época era casi unánimemente antidemocrática. Si alguien estaba aprendiendo algo nuevo del encuentro eran, con certeza, los europeos.

En el actual clima intelectual, sugerir que los tlaxcaltecas eran cualquier cosa excepto cínicos o víctimas se considera un poco peligroso: se muestra uno susceptible a acusaciones de ingenua idealización. [62] En realidad, hoy en día casi cualquier intento de sugerir que los europeos aprendieron algo, lo que sea, con valor moral o social de los pueblos nativos americanos se encontrará con moderado escarnio y acusaciones de caer en lugares comunes del noble salvaje, y en ocasiones, con una condena casi histérica. [63]

No obstante, se puede defender con éxito que las deliberaciones registradas en las fuentes españolas son exactamente lo que parecen ser —un vistazo al funcionamiento del gobierno colectivo de los indígenas— y, si estas deliberaciones guardan algún parecido superficial con debates registrados por Tucídides o Jenofonte, se debe a que, bueno, no hay muchos modos de llevar a cabo un debate político. Al menos una fuente española proporciona una confirmación explícita a este respecto. En este punto ponemos nuestro foco en fray Toribio de Benavente, llamado por los locales

Motolinia («el afligido») debido a su desastrada apariencia, un apodo que él parece haber adoptado con orgullo. Es a Motolinia y a sus informadores tlaxcaltecas —entre ellos, Antonio Xicoténcatl, probablemente un nieto de Xicoténcatl el Viejo— que debemos la existencia de la *Historia de los Indios de la Nueva España* (1541). [64]

Motolinia confirma la observación inicial de Cortés: que Tlaxcala era, en efecto, una república indígena gobernada no por un rey, ni siquiera por un cuadro rotativo de funcionarios (como sucedía en Cholula), sino por un consejo de funcionarios electos (*teuctli*) que respondían ante la ciudadanía como un todo. Exactamente cuánta gente se sentaba en el alto consejo de Tlaxcala no queda claro: las fuentes españolas sugieren un número entre 50 y 200. Tal vez dependía del asunto que se fuera a tratar. Lamentablemente, tampoco nos dice nada en detalle acerca de cómo se escogían estos individuos para su cargo, o quiénes eran elegibles (otras ciudades pueblanas, incluyendo ciudades con realeza, hacían rotar los cargos oficiales entre representantes o *calpolli*). En cuanto al tema de los modos de formación e instrucción política, sin embargo, la narración de Motolinia adquiere vida.

Lejos de esperarse, de quienes aspiraban a un papel en el consejo de Tlaxcala, que demostrasen su carisma personal o la habilidad para superar a sus rivales, se les pedía que adoptasen un espíritu de autodesprecio, incluso vergüenza. Se les exigía que se subordinasen a la gente de la ciudad. Para asegurarse de que esta subordinación no era mera fachada, se los sometía a juicios, comenzando por una obligatoria exposición a abuso público (considerado la justa recompensa a la ambición) y después, ya con el amor propio en harapos, a un largo periodo de soledad, durante el cual el aspirante sufría las ordalías del ayuno, la privación de sueño, derramamiento de sangre y un estricto régimen de instrucción moral. La iniciación acababa con una «salida del armario» del recién convertido funcionario público, en medio de banquetes y celebraciones. [65]

Queda claro que ocupar puestos públicos, en esta democracia indígena, exigía rasgos personales muy diferentes a los que damos por sentados en la moderna política electoral. Sobre este último punto, vale la pena recordar que los antiguos escritores griegos conocían bien la tendencia de las elecciones a dar como resultado líderes carismáticos con pretensiones tiránicas. Esta era la razón de que consideraran las elecciones como un modo de designación política de carácter aristocrático, y por lo tanto opuestas a los principios democráticos; es también la razón por la que durante gran parte de la historia europea se consideró que el modo realmente democrático de designar cargos era el sorteo.

Puede que Cortés calificara Tlaxcala como una Arcadia agraria y comercial, pero, explica Motolinia, cuando sus ciudadanos pensaban en sus valores políticos, los consideraban procedentes del desierto. Como otros hablantes de náhuatl, incluidos los aztecas, los tlaxcaltecas afirmaban descender de los chichimecas. Estos eran considerados los cazadores-recolectores originales, que vivían vidas ascéticas en desiertos y bosques, morando en primitivas chozas, ignorantes de la vida de aldea o ciudad, rechazando el maíz y la comida cocinada, carentes de ropa y religión organizada y viviendo solo de lo salvaje.[66] Las ordalías que sufrían quienes aspiraban a ser parte del consejo de Tlaxcala eran un modo de recordar la necesidad de cultivar las cualidades chichimecas (que, al final, debían compensarse con las virtudes toltecas de un buen guerrero urbano; y dónde debía quedar ese equilibrio exactamente era algo que los tlaxcaltecas debatían mucho).

Si todo esto nos suena un tanto familiar, deberíamos preguntarnos por qué. No cabe duda de que los frailes españoles habrían oído ecos, en estas historias, de temas recurrentes en el Viejo Mundo al hablar de la virtud republicana: la misma corriente atávica que pasa de los profetas bíblicos a Ibn Jaldún, por no mencionar la ética misma de la renuncia a lo mundano. Las correspondencias son tan cercanas que uno empieza a preguntarse si, en

su autoetnografía, los tlaxcaltecas no se presentarían a los españoles en términos que sabían que serían reconocidos y comprendidos al instante. Ciertamente, sabemos que los ciudadanos de Tlaxcala escenificaron notables espectáculos teatrales para disfrute de sus conquistadores, incluido un espectáculo histórico, en 1539, de la Conquista de Jerusalén por los cruzados, en el que el punto álgido era un bautismo masivo de (auténticos) paganos disfrazados de árabes. [67]

Es incluso posible que los observadores españoles hayan aprendido de fuentes tlaxcaltecas o aztecas qué significa haber sido antaño un noble salvaje. Tampoco podemos excluir la posibilidad de que las ideas indígenas mexicanas al respecto entraran en corrientes de pensamiento político europeo que ganaran caudal y fuerza en la época de Rousseau, cuyo estado de naturaleza imita con alarmante fidelidad la descripción de Motolinia de los chichimecas, incluso al detalle de las primitivas chozas en las que se suponía que vivían. Tal vez una parte de las semillas de nuestra propia historia evolucionista acerca de cómo comenzó todo con sencillos cazadores-recolectores se plantó allí, en la imaginación de amerindios residentes en ciudades. Pero divagamos.

En medio de todo este posicionamiento recíproco, ¿qué conclusiones podemos sacar de la constitución política de Tlaxcala en la época de la conquista española? ¿Se trataba realmente de una democracia urbana y funcional, y, de ser así, cuántas democracias similares más podrían haber existido en la América precolombina? ¿O acaso nos enfrentamos a un espejismo, a una conjuración estratégica de «la comunidad ideal» que se les vendió a una receptiva audiencia de frailes milenaristas? ¿Había tanto elementos históricos como de mímesis en funcionamiento?

Si lo único de lo que dispusiéramos fueran fuentes escritas, habría siempre lugar para la duda; no obstante, los arqueólogos confirman que hacia el siglo XIV la ciudad de Tlaxcala estaba organizada sobre una base enteramente diferente a la de Tenochtitlán. No hay indicios de palacio o

templo central, ni estadio de juego de la pelota (un importante escenario, recordemos, para los rituales reales en otras ciudades mesoamericanas). En lugar de ello, una prospección arqueológica arroja un paisaje ciudadano cedido casi enteramente a las bien equipadas residencias de sus ciudadanos, construidas uniformemente según altos estándares alrededor de más de veinte plazas de distrito, todas sobre enormes terrazas de tierra elevadas. Las asambleas municipales más numerosas se alojaban en un complejo cívico llamado Tizatlan, pero este quedaba fuera de la ciudad misma, con espacios para reuniones públicas a los que se accedía a través de amplias puertas.[68]

Las modernas investigaciones arqueológicas confirman, así, la existencia de una república indígena en Tlaxcala mucho antes de que Cortés pusiera pie en suelo mexicano, mientras que posteriores fuentes escritas dejan escasas dudas con respecto a sus credenciales democráticas. Los contrastes con otras ciudades mesoamericanas conocidas de la época son bastante llamativos, aunque también cabría decir que la Atenas del siglo V a. C. constituía asimismo una excepción, rodeada de pequeños reinos y oligarquías. Tampoco se deberían exagerar estos contrastes. Lo que hemos aprendido es que las tradiciones políticas de Tlaxcala no son una anomalía, sino que se asientan en una profunda corriente de desarrollo urbano que se puede remontar, en sus rasgos generales, a los experimentos de bienestar social llevados a cabo 1.000 años antes en Teotihuacán. Pese a las afirmaciones aztecas de que poseían una relación especial con aquella ciudad abandonada, Tlaxcala era al menos tan parte de su legado como la capital azteca, Tenochtitlán... y en la mayoría de sentidos importantes, mucho más.

Al fin y al cabo, fueron los gobernantes aztecas de Tenochtitlán los que finalmente rompieron con la tradición y crearon un imperio depredador que quedaba, en muchos aspectos, más cerca de los modelos políticos dominantes en Europa en la época, o de lo que había acabado siendo

conocido como «el Estado». Nuestra intención es precisamente retroceder y sopesar este último término. ¿Qué es exactamente un Estado? ¿Señala, realmente, una nueva fase del todo diferente en la historia de la humanidad? ¿Es el término siquiera útil en la actualidad?

10

¿Por qué el Estado no tiene origen?
Los humildes comienzos de la soberanía, la burocracia y la política

La búsqueda de los «orígenes del Estado» lleva tanto tiempo activa, y constituye un debate tan acalorado como la búsqueda de los «orígenes de la desigualdad»; en muchos aspectos, constituye el mismo tipo de misión imposible. Hoy en día se acepta, en términos generales, que casi todo el mundo vive bajo la autoridad de un Estado; de igual modo, existe el sentir más o menos generalizado de que sistemas del pasado como el Egipto faraónico, la China de los Shang, el Imperio inca o el reino de Benín cuentan como estados o, al menos, como «estados arcaicos». Sin embargo, sin un consenso entre los especialistas con respecto a qué constituye un Estado, el problema es llegar a una definición que incluya todos estos casos, pero que no sea tan amplio como para perder todo sentido. Esto se ha demostrado especialmente difícil de hacer.

Nuestro término *Estado* tan solo entró en el habla cotidiana a finales del siglo XVI, acuñado por un abogado francés llamado Jean Bodin, quien también escribió, entre muchas otras cosas, un influyente tratado sobre brujería, hombres lobo y la historia de los hechiceros (hoy en día se lo recuerda principalmente por su profundo odio a las mujeres). Pero tal vez el

primer intento de una definición sistemática lo llevó a cabo el filósofo alemán Rudolf von Ihering, quien, a finales del siglo XIX, propuso que el Estado debía definirse como toda institución que reclame el monopolio sobre el uso de la fuerza coactiva dentro de un territorio (esta definición ha acabado identificándose con el sociólogo Max Weber). Bajo esta definición, un gobierno es Estado si reclama cierta franja de territorio e insiste que, dentro de sus fronteras, es la única institución cuyos miembros pueden matar personas, golpearlas, mutilar partes de su cuerpo o encerrarlas en jaulas; o, como subrayaba Von Ihering, decidir quién más tiene el derecho a hacerlo en su nombre.

La definición de Von Ihering funciona bastante bien con los estados modernos. Sin embargo, pronto quedó claro que, durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los gobernantes no hacían proclamaciones tan grandiosas y, si acaso las hacían, tales proclamas tenían tanta importancia como las de que controlaban las mareas o el clima. Si uno desea adoptar la definición de Von Ihering y Weber, ha de concluir que la Babilonia de Hammurabi, la Atenas de Sócrates o la Inglaterra bajo Guillermo el Conquistador no eran en absoluto estados... o buscar una definición más matizada y flexible. Los marxistas ofrecían una: sugerían que los estados hacen su primera aparición en la historia para proteger a la gente de una emergente clase gobernante. En cuanto uno tiene un grupo de gente que vive rutinariamente del trabajo de otros, dice esta argumentación, creará necesariamente un aparato para gobernar, oficialmente para proteger sus derechos de propiedad, pero en realidad para preservar su privilegio (una línea de pensamiento muy en la tradición de Rousseau). Esta afirmación devolvía a Babilonia, Atenas e Inglaterra al redil del Estado, pero introducía nuevos problemas conceptuales, como la definición de explotación. Por otra parte, los liberales la aborrecían, puesto que excluía toda posibilidad de que el Estado pudiese ser una institución benevolente.

Durante gran parte del siglo XX, los científicos sociales prefirieron definir el Estado en términos más puramente funcionales. A medida que la sociedad se volvía más compleja, sostenían, se hizo cada vez más necesario para la gente crear estructuras verticales de mando a fin de coordinar todo. En esencia, es la misma lógica seguida hoy en día por los teóricos de la evolución social. Toda prueba de «complejidad social» es automáticamente tratada como prueba de la existencia de algún tipo de aparato de gobierno. Si uno puede hablar de, digamos, una jerarquía de asentamientos de cuatro niveles (por ejemplo, ciudades, pueblos, poblados y aldeas) y, si al menos algunos de esos asentamientos contenían especialistas a tiempo completo (alfareros, herreros, monjes y monjas, soldados profesionales o músicos), entonces, sea cual sea el aparato que lo administraba, debía *ipso facto* ser un Estado. Incluso si ese aparato no se arrogaba el monopolio del uso de la fuerza, o no soportaba una clase de élite que vivía del trabajo de felices jornaleros, esto iba a suceder inevitablemente antes o después. También esta definición tenía sus ventajas, sobre todo a la hora de especular acerca de sociedades muy antiguas, cuya naturaleza y organización se debía reconstruir a partir de restos muy fragmentarios; el problema es que su lógica es totalmente circular. Lo que dice, básicamente, es que, dado que los estados son complicados, toda disposición social complicada es, por lo tanto, un Estado.

En realidad, casi todas estas formulaciones teóricas «clásicas» del último siglo tienen su origen en exactamente esta misma idea: que toda sociedad grande y suficientemente compleja necesita un Estado. La auténtica manzana de la discordia es la pregunta «¿por qué?». ¿Se debía a buenas razones prácticas? ¿O acaso porque toda sociedad así organizada produciría un excedente material y, si había un excedente material —por ejemplo, todo ese pescado ahumado en la Costa Noroeste del Pacífico— entonces habría, necesariamente, gente capaz de hacerse con una proporción desproporcionada de este?

Como ya hemos visto, estas nociones no se sostienen muy bien, sobre todo con respecto a las primeras ciudades. La primera Uruk, por ejemplo, no parece haber sido un Estado en ningún sentido especialmente significativo de la palabra. Es más, cuando el gobierno jerárquico y vertical surge en la región de Mesopotamia, no lo hace en las «complejas» metrópolis de los valles y llanuras, sino entre las pequeñas sociedades «heroicas» de las colinas anexas, que eran refractarias al concepto mismo de administración y, en consecuencia, tampoco serían calificables como estados. Si hay un buen paralelo etnográfico para estos últimos grupos, bien pueden ser las sociedades de la Costa Noroeste, puesto que también allí el liderazgo político quedaba en manos de una aristocracia fanfarrona y vanidosa, siempre enzarzada en continuas y extravagantes competiciones por títulos, tesoros, la lealtad de los comunes y la propiedad de los esclavos. Recordemos aquí que los haida, tlingit y demás no solo carecían de todo aquello que pudiera calificarse de aparato estatal; es que carecían de todo tipo de instituciones formales de gobierno. [1]

Uno podría argüir que los estados surgieron en realidad cuando ambas formas de gobierno (burocrática y heroica) se fundieron. Podría ser una afirmación defendible. También podríamos preguntarnos si esto es realmente un tema tan importante. Si es posible tener monarcas, aristocracias, esclavitud y formas extremas de dominación patriarcal incluso sin un Estado (como evidentemente era); y si es posible también mantener complejos sistemas de irrigación, o desarrollar ciencia y filosofía abstracta sin un Estado (también parece ser así), entonces ¿qué podemos aprender realmente de la historia humana estableciendo lo que entendemos como Estado y lo que no? ¿No hay acaso preguntas más interesantes e importantes que hacerse?

Exploremos la posibilidad de que las haya. ¿Cómo sería la historia si —en lugar de dar por sentado que ha de haber alguna similitud interna entre los gobiernos de, por poner ejemplos, el antiguo Egipto y la moderna Gran

Bretaña, y, por lo tanto, que nuestra tarea sea averiguar cuál es— mirásemos todo el problema con nuevos ojos? No cabe duda de que, en la mayor parte de las zonas en las que surgieron las ciudades, con el tiempo también surgieron poderosos reinos e imperios. ¿Qué tenían en común? ¿Tenían, en realidad, algo en común? ¿Qué nos dice en verdad su aparición acerca de la historia de la libertad y la igualdad humanas, o de su pérdida? ¿De qué modo, de haber alguno, marcan una ruptura fundamental con lo que había antes?

DONDE EXPONEMOS UNA TEORÍA CON RESPECTO A LOS TRES FUNDAMENTALES MODOS DE DOMINACIÓN, Y EMPEZAMOS A EXPLORAR SUS IMPLICACIONES EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

La mejor manera de abordar esta tarea es, creemos, regresar a los principios fundamentales. Ya hemos hablado acerca de las formas fundamentales, incluso primarias, de libertad: la libertad de movimientos; la libertad de desobedecer órdenes; la libertad de reorganizar las relaciones sociales. ¿Podemos hablar, de igual modo, de formas elementales de dominación?

Recordemos cómo Rousseau, en su famoso experimento mental, creía que todo se remontaba a la propiedad privada y, especialmente, a la propiedad agraria: en el terrible momento en el que un hombre levantó una barrera y proclamó: «Este territorio es mío, y solo mío», todas las subsiguientes formas de dominación —y, por lo tanto, todas las subsiguientes catástrofes— fueron inevitables. Esta obsesión con los derechos de propiedad como base de la sociedad, y como cimientos del poder social, es un fenómeno especialmente occidental: en realidad, si *Occidente* tiene algún significado real, probablemente tiene que ver con esa

tradición legal e intelectual que concibe la sociedad en esos términos. Así pues, por dar comienzo a un experimento mental ligeramente diferente, tal vez sea buena idea empezar aquí. ¿Qué estamos diciendo en realidad cuando afirmamos que el poder de una aristocracia feudal, o de unos terratenientes rentistas, o de absentistas, está «basado en la tierra»?

A menudo empleamos este lenguaje como un modo de cortar con vaporosas abstracciones o pretensiones de importancia para enfrentarnos a realidades materiales sencillas. Por ejemplo, los dos partidos políticos dominantes en la Inglaterra del siglo XIX, los *whigs* y los *tories*, gustaban de mostrarse como si compitiesen por ideas: cierta concepción de liberalismo de libre mercado contra cierta noción de tradición. Un materialista histórico objetaría que, de hecho, los *whigs* representaban los intereses de las clases comerciantes, y los *tories*, las de los propietarios de tierras. Y, evidentemente, tiene razón. Sería estúpido negarlo. Lo que sí podríamos cuestionarnos, sin embargo, es la premisa de que la propiedad «basada en tierras» (o cualquier otro tipo de propiedad) sea especialmente material. [2] Sí: los suelos, las piedras, la hierba, los setos, las granjas edificadas y los graneros son cosas materiales; pero cuando uno habla de «propiedad de tierras», de lo que uno habla realmente es de la afirmación, por parte de un individuo, del acceso y el control exclusivos al suelo, piedras, hierba, setos, etcétera, de un territorio específico. En la práctica, esto implica el derecho legal a mantener a los demás fuera. La tierra tan solo es «tuya», en este sentido, si nadie piensa en poner a prueba tu derecho sobre ella, o si tienes la capacidad de convocar a voluntad personas con armas para amenazar o atacar a cualquiera que no lo acepte, o que sencillamente entre sin tu permiso y se niegue a abandonar la tierra. Incluso si echas a tiros a los allanadores, necesitas que otros acuerden que estabas en tu derecho a hacerlo. En otras palabras, la «propiedad de tierras» no es realmente el suelo, las rocas o el césped. Es un entendimiento legal mantenido por una sutil mezcla de moralidad y la amenaza de violencia. En realidad, la

propiedad de tierras refleja perfectamente la lógica de Rudolf von Ihering llamada «monopolio del uso de la violencia» estatal dentro de un territorio, solo que dentro de un terreno mucho menos extenso que un Estado-nación.

Todo esto puede resultar un poco abstracto, pero es una sencilla descripción de lo que sucede en realidad, como sabrá perfectamente todo lector que haya intentado ocupar un terreno, un edificio o que haya intentado derrocar un gobierno. Al final, todo el mundo sabe que todo se reduce a si en algún momento alguien recibirá la orden de retirarte por la fuerza y, si lo hace, de si ese alguien está dispuesto a obedecer esas órdenes. Las revoluciones rara vez se ganan en combate abierto. Cuando los revolucionarios ganan es habitualmente porque la parte mayoritaria de aquellos enviados a aplastarlos se niegan a disparar, o simplemente se van a su casa.

De modo que... ¿significa esto que la propiedad, como el poder político, deriva en última instancia (como decía, delicadamente, el presidente Mao) «del cañón de un arma» o, en el mejor de los casos, de la capacidad de convocar la lealtad de quienes están entrenados para usarla? No. Al menos, no exactamente.

Para ilustrar por qué no, y continuar con nuestro experimento mental, imaginemos un tipo de propiedad distinto. Pongamos por caso un collar de diamantes. Si Kim Kardashian decide caminar por las calles de París llevando un collar de diamantes valorado en millones de dólares, no está solamente exhibiendo su riqueza, sino que también se está jactando de su poder sobre la violencia, puesto que todo el mundo entiende que no sería capaz de hacer eso sin la existencia, visible o no, de un personal de seguridad armado y entrenado para tratar con potenciales ladrones. Los derechos de propiedad de todo tipo están, en última instancia, respaldados por lo que los teóricos legales como Von Ihering denominan eufemísticamente «fuerza». Pero imaginemos por un momento qué sucedería si repentinamente todo el mundo sobre la faz de la tierra se

volviera físicamente invulnerable. Imaginemos que todo el mundo bebe una poción que le impide hacer daño a los demás. ¿Podría Kim Kardashian mantener su derecho exclusivo sobre su joyería?

Tal vez no, si la enseñara muy a menudo, dado que seguramente alguien la robaría; aunque seguramente podría si la mantuviera oculta en una caja fuerte, cuya combinación solo conociera ella, y solo exhibiese el collar ante audiencias en las que confiara y en acontecimientos que no se publicitasen de antemano. De modo que hay un segundo modo de asegurarse acceso a derechos que otros no tienen: el control de la información. Solo Kim y las personas en las que más confía saben dónde se suelen guardar los diamantes, o cuándo será probable que aparezca exhibiéndolos. Obviamente, esto se aplica a todas las formas de propiedad que, en última instancia, están respaldadas por la «amenaza de la fuerza»: propiedad agraria, mercancías en las tiendas, etcétera. Si los humanos fuéramos incapaces de hacernos daño unos a otros, nadie sería capaz de declarar que algo es tan sagrado para ellos, o para defenderlo contra «todo el mundo». Tan solo podrían excluir a quienes estén de acuerdo en ser excluidos.

Aun así, llevemos el experimento un paso más lejos e imaginemos que todo el mundo en el planeta bebe otra poción que los vuelve incapaces de mantener un secreto, e incluso incapaces de hacer daño físico a otros. Ahora tanto el acceso a la información como la fuerza se han igualado. ¿Podría Kim seguir poseyendo sus diamantes? Posiblemente. Pero solo si consigue convencer a todo el mundo de que, por ser Kim Kardashian, es un ser humano tan único y extraordinario que se merece tener cosas que nadie más puede.

Nos gustaría sugerir que esos tres principios —llamémoslos «control de la violencia», «control de la información» y «carisma individual»— son las tres bases posibles del poder social. [3] La amenaza de violencia tiende a ser el más fiable, razón por la cual se ha convertido en la base de los sistemas de derecho en todo el mundo; el carisma tiende a ser el más efímero.

Generalmente, los tres coexisten en cierto grado. Incluso en sociedades en las que la violencia interpersonal es infrecuente se pueden encontrar jerarquías basadas en el conocimiento. No importa especialmente acerca de qué es ese conocimiento: algún tipo de saber técnico (pongamos por caso la fundición del cobre o el uso de hierbas medicinales), tal vez algo que consideramos mero galimatías (los nombres de los veintisiete infiernos y los treinta y nueve cielos, y qué criaturas podríamos hallar si viajásemos allí).

Hoy en día es bastante habitual —por ejemplo, en partes de África y de Papúa Nueva Guinea— hallar ceremonias de iniciación tan complejas que requieren una gestión burocrática, en las que se introduce a los profanos en niveles cada vez superiores de conocimiento arcano, en sociedades en las que, aparte de esto, no hay cargos formales ni de ningún otro tipo. Incluso allá donde no existen jerarquías de conocimiento, habrá obviamente siempre diferencias individuales. A algunas personas se las considerará más encantadoras, divertidas, inteligentes o físicamente atractivas que otras. Esto siempre generará algún tipo de diferencia, incluso en grupos que desarrollen elaboradas medidas para asegurarse de que no ocurra (como, por ejemplo, con la burla ritual a los cazadores con éxito entre forrajeadores «igualitarios» como los hadzas).

Como ya señalamos, el *ethos* igualitario puede tomar dos caminos: puede negar estos rasgos individuales por completo e insistir en que la gente sea (o, al menos, en que debería ser) tratada exactamente igual, o puede celebrar sus rasgos diferenciales de tal modo que implique que todo el mundo es tan profundamente diferente que toda clasificación general es inconcebible (al fin y al cabo, ¿cómo comparar al mejor pescador con el más digno de los ancianos, con la persona que cuenta los chistes más divertidos, etcétera?). En tales casos, puede suceder que ciertos «individuos extremos» —si podemos llamarlos así— obtengan su papel preponderante, incluso de liderazgo. Podemos pensar aquí en los profetas nuer, o ciertos

chamanes de la Amazonia, los *mpomasy* o astrólogos-magos malgaches, o (es exactamente lo mismo) los «ricos» enterramientos del Paleolítico superior, tan a menudo centrados en individuos con llamativos atributos físicos (y muy probablemente de otros tipos) anómalos. Como esos mismos ejemplos sugieren, no obstante, este tipo de personajes es tan inusual que resultaría muy difícil que consiguieran convertir su autoridad en algún tipo de poder duradero.

Lo que realmente nos concierne con respecto a estos tres principios es que cada uno de ellos se ha convertido en la base para instituciones que ahora vemos como base fundacional del Estado. En el caso del control sobre la violencia, esto es obvio. Los estados modernos son «soberanos»: tienen el poder antaño ostentado por los reyes, lo que en la práctica se traduce en el monopolio del uso de poder coactivo legítimo de Von Ihering dentro de su territorio. En teoría, un auténtico soberano ejercía un poder que estaba por encima y más allá de la ley. Los reyes de antaño rara vez eran capaces de imponer sistemáticamente su poder (a menudo, como hemos visto, su poder supuestamente absoluto significaba tan solo que eran las únicas personas capaces de ejercer una violencia arbitraria a 100 metros a la redonda de donde se encontraban sentados en un momento determinado). En los estados modernos, ese mismo tipo de poder se multiplica mil veces porque se combina con el segundo principio: la burocracia. Como observó hace mucho tiempo Weber, el gran sociólogo de la burocracia, las organizaciones administrativas se basan no solo en el control de la información, sino también en «secretos oficiales» de algún tipo. Esta es la razón por la que el agente secreto se ha convertido en el símbolo mítico del Estado moderno. James Bond, con su licencia para matar, combina carisma, secretismo y el poder de la violencia que no ha de rendir cuentas, apoyado por una enorme máquina burocrática.

La mezcla de soberanía con sofisticadas técnicas administrativas para almacenar y tabular información introduce todo tipo de amenazas a la

libertad individual —crea la posibilidad de estados de vigilancia y regímenes totalitarios—, pero este peligro, se nos asegura siempre, queda anulado por un tercer principio: la democracia. Los estados modernos son democráticos, o al menos se cree, en términos generales, que deberían serlo. Sin embargo, la democracia en los estados modernos se concibe de manera muy diferente de, por ejemplo, el funcionamiento de una asamblea en una ciudad de la antigüedad, que deliberaba de modo colectivo ante problemas comunes. Más bien, la democracia, como la hemos acabado conociendo, es un juego de ganadores y perdedores que se disputa entre individuos de fortísima personalidad, mientras los demás quedamos reducidos básicamente al papel de espectadores.

Si buscamos un precedente en la antigüedad de este aspecto de la moderna democracia, no es en las asambleas de Atenas, Siracusa o Corinto donde debemos buscar, sino, paradójicamente, en los torneos aristocráticos de «eras heroicas», como los descritos en la *Ilíada* con sus inacabables *agones*: carreras, duelos, juegos, dones y sacrificios. Como ya hemos señalado, los filósofos políticos de las ciudades griegas no consideraban, en realidad, que las elecciones fuesen un modo democrático de seleccionar candidatos para cargos públicos. El método democrático era el sorteo o lotería, que funcionaba en gran parte como el moderno deber de formar parte de jurados. Se daba por sentado que las elecciones pertenecían al modo aristocrático (*aristocracia* con el significado de «gobierno de los mejores»), y permitían a los comunes —de un modo muy similar al de los siervos de la antigua aristocracia heroica— decidir quién, de entre los de alta cuna, debería ser considerado el mejor de todos; de alta cuna, en este contexto, eran sencillamente todos aquellos que podían costearse pasar gran parte de su tiempo jugando a hacer política. [4]

Así como el acceso a la violencia, a la información y el carisma definen las posibilidades mismas de dominio social, el Estado moderno se define como una mezcla de soberanía, burocracia y un campo político

competitivo.[5] Parecería natural, pues, que examinemos también la historia bajo esta luz; pero en cuanto lo intentamos nos damos cuenta de que no hay una razón real por la que estos tres principios deban ir juntos, y mucho menos reforzarse mutuamente precisamente del modo en que hemos acabado esperando de los gobiernos de hoy en día. Para empezar, las tres formas elementales de dominación tienen orígenes históricos totalmente separados. Ya hemos visto esto en la antigua Mesopotamia, donde, inicialmente, las sociedades burocráticas-comerciales de los valles fluviales existían en tensión con las formas de gobierno heroicas de las colinas y sus caciques insoportablemente mezquinos, que luchaban entre sí por la lealtad de sus vasallos mediante espectaculares competiciones de uno u otro tipo; mientras tanto, la gente de las colinas, a su vez, rechazaba el principio mismo de administración.

Tampoco hay ninguna prueba convincente de que las antiguas ciudades mesopotámicas, incluso cuando estaban gobernadas por dinastías reales, consiguieran ningún grado de soberanía territorial real, de modo que estamos aún a mucha distancia de nada parecido a una versión embrionaria siquiera del Estado moderno.[6] Dicho de otro modo, no eran estados en el sentido de la definición de Von Ihering, e incluso si lo hubieran sido, tiene poco sentido definir un Estado solamente en términos de soberanía. Recordemos el ejemplo de los natchez de Luisiana, cuyo Gran Sol ostentaba poder absoluto en su propia (más bien pequeña) Gran Aldea, donde podía ordenar ejecuciones sumarias y apropiarse de bienes en la medida en que se le antojara, pero cuyos súbditos en gran parte lo ignoraban cuando no se encontraba cerca. El reinado divino de los shilluk, un pueblo nilótico de África oriental, funcionaba bajo líneas similares: había pocos límites a lo que el rey podía hacer a quienes se encontraban físicamente en su presencia, pero no había tampoco nada ni remotamente parecido a un aparato burocrático que tradujese su poder a algo más estable o extenso: no había un sistema de impuestos, ni nada que obligase al

cumplimiento de las órdenes reales, o siquiera de informar si se habían recibido tales órdenes.

Como empezamos a ver, los estados modernos son, en realidad, una amalgama de elementos que parecen haber convergido en cierto momento de la historia humana y que, posiblemente, están en proceso de separarse nuevamente (sopesemos, por ejemplo, cómo en este momento tenemos burocracias de escala planetaria, como la OMC o el FMI, sin su correspondiente principio de soberanía). Cuando los historiadores, filósofos o politólogos debaten sobre el origen del Estado en el antiguo Perú o en China, lo que realmente hacen es proyectar hacia atrás esa infrecuente constelación de elementos: habitualmente, intentando hallar un momento en el que algo así como el poder soberano se unió a algo similar a un sistema administrativo (el campo político competitivo se considera algo opcional). Lo que les interesa es precisamente cómo y cuándo esos elementos se coaligaron en primer lugar.

Por ejemplo, una historia estándar de la evolución política de la humanidad, contada por generaciones previas de eruditos, era que los estados surgieron de la necesidad de gestionar complejos sistemas de irrigación, o tal vez tan solo grandes cantidades de personas e información. Esto habría dado lugar al poder vertical, que a su vez se habría visto atemperado, con el tiempo, por las instituciones democráticas. Esto implicaría una secuencia de acontecimientos como la siguiente:

ADMINISTRACIÓN→ SOBERANÍA → POLÍTICA DE CARISMA
(CON EL TIEMPO)

Como ya mostramos, las actuales pruebas de la antigua Eurasia apuntan a un patrón muy diferente, en el que sistemas administrativos urbanos inspiran una reacción cultural (un nuevo ejemplo de esquizogénesis) en forma de reinos combatientes en las tierras altas («bárbaros», desde la

perspectiva de los habitantes de las ciudades)[7] que acaba llevando a que algunos de esos príncipes se establezcan en la ciudad y sistematicen su poder:

ADMINISTRACIÓN → POLÍTICA DE CARISMA → SOBERANÍA
(POR ESQUIZOGÉNESIS)

Esto bien podría haber sucedido en algunos casos —Mesopotamia, por ejemplo—, pero parece improbable que sea la única manera en que tales desarrollos culminen en algo que (al menos a nosotros) nos resulte parecido a un Estado. En otros lugares y épocas —a menudo en tiempos de crisis—, el proceso puede empezar con el ascenso a posiciones preeminentes de individuos carismáticos que inspiran a sus seguidores a romper radicalmente con el pasado. Con el tiempo, estas figuras adquieren una especie de autoridad absoluta, cósmica, que al final se traduce en un sistema de papeles y funciones burocráticas.[8] Entonces la ruta puede ser más bien así:

VISIÓN CARISMÁTICA ⟶ SOBERANÍA → ADMINISTRACIÓN

Lo que aquí desafiamos no es una formulación particular, sino la teleología subyacente. Todas estas narraciones parecen asumir que solo hay un posible desenlace para este proceso: que todos estos varios tipos de dominación iban a acabar, de algún modo, uniéndose, más tarde o más temprano, en algo parecido a la particular forma moderna de Estados-nación adoptada por Estados Unidos y Francia a finales del siglo XVIII, una forma que se fue imponiendo gradualmente en el mundo tras las dos guerras mundiales.

¿Y si esto no fuera cierto?

Lo que vamos a hacer aquí es ver qué pasa si nos acercamos a la historia de algunos de los primeros reinos e imperios del mundo sin ninguna concepción previa similar. Además de los orígenes del Estado, dejaremos de lado nociones igualmente vagas y teleológicas como el «nacimiento de la civilización» o «el surgimiento de la complejidad social» a fin de echar un vistazo más de cerca a lo que ocurrió realmente. ¿Cómo surgieron las primeras formas de dominación a gran escala, y qué aspecto tenían? ¿Qué tenían que ver —si es que acaso tenían algo que ver— con las disposiciones que han perdurado hasta nuestros días?

Empecemos por examinar aquellos pocos casos en la América precolombina que incluso los más rigoristas para con las definiciones tienden a admitir que eran estados de algún tipo.

SOBRE LOS AZTECAS, INCAS Y MAYAS (Y TAMBIÉN SOBRE LOS ESPAÑOLES)

El consenso general es que solo había dos estados claramente definidos en el continente americano durante la época de la conquista española: los aztecas y los incas. Evidentemente, no es así como los españoles se referían a ellos. Hernán Cortés, en sus cartas y comunicaciones, escribía sobre ciudades, reinos y, ocasionalmente, repúblicas. Dudaba en referirse al gobernador azteca, Moctezuma, como «emperador», es de suponer que por no ponerse en contra a su propio señor, el «muy católico emperador Carlos V». Pero nunca se le habría ocurrido preguntarse si alguno de esos reinos o ciudades podía calificarse como «Estado», dado que el concepto apenas existía en aquella época. No obstante, esta es la pregunta que ha preocupado a los modernos eruditos, de modo que veamos estos sistemas políticos uno por uno.

Comenzaremos por una anécdota, registrada en una fuente española no mucho después de la conquista, acerca de la crianza de niños en la capital

azteca de Tenochtitlán, poco después de que cayera ante fuerzas españolas. «Al nacer, se daba al niño un escudo con cuatro flechas. La comadrona rezaba para que fuera un valiente guerrero. Se lo presentaba cuatro veces al sol y se le hablaba de las incertidumbres de la vida y de la necesidad de ir a la guerra. A las niñas, en cambio, se les entregaban husos y lanzaderas como símbolo de su futura dedicación a las tareas domésticas.» [9] Es difícil saber cuán extendida estaba esta práctica, pero señala algo fundamental en la sociedad azteca. Las mujeres aún ocupaban importantes posiciones en Tenochtitlán como comerciantes, doctoras y sacerdotisas; no obstante, se las estaba excluyendo de una clase en auge de aristócratas cuyo poder se basaba en la guerra, la depredación y el tributo. A cuánto tiempo atrás se remontó esta erosión del poder político femenino entre los aztecas no está claro (ciertas evidencias, como la obligación de que los asesores de alto rango en la corte asumieran un papel en el culto a Cihuacóatl —la «mujer serpiente»— sugieren que no mucho). Lo que sí sabemos es que la masculinidad, a menudo expresada mediante violencia sexual, se convirtió en parte de las dinámicas de expansión imperial. [10] En efecto, la violación y esclavización de las mujeres estaban entre los agravios principales denunciados a Cortés y sus hombres por súbditos aztecas en Veracruz, [11] quienes hacia 1519 preferían probar suerte con una pandilla de filibusteros españoles.

La nobleza masculina entre los aztecas y los mexica parece haber contemplado la vida como una gran competición, o incluso una conquista, una tendencia cultural que ellos remontaban a sus orígenes como comunidad itinerante de guerreros y colonizadores. La suya parece haber sido una «sociedad secuestradora», no muy diferente de algunas de las otras sociedades amerindias más recientes que hemos explorado, pero a una escala infinitamente más grande. A los enemigos capturados en guerra se los mantenía, se los nutría para asegurar su vitalidad —en ocasiones, en circunstancias de lujo—, pero finalmente los asesinaban especialistas

rituales, a fin de pagar una deuda de vida primordial con los dioses, y presumiblemente por toda una serie diferente de razones. En el Templo Mayor de Tenochtitlán, el resultado era una auténtica industria de píos sacrificios de sangre, que algunos observadores españoles tomaron por clara prueba de que las élites aztecas conspiraban con Satán. [12]

Así es como los aztecas intentaban impresionar a sus vecinos, y así es como se han impreso en la imaginación general hoy en día: la imagen de miles de prisioneros esperando en fila a que les arranquen el corazón unos enmascarados que personifican dioses es, en efecto, algo difícil de quitarse de la cabeza. En otros aspectos, sin embargo, los aztecas del siglo XVI parecían presentar a los españoles una imagen bastante familiar de gobierno humano; ciertamente más familiar que nada que hubieran encontrado en el Caribe o en los pantanos y sabanas del Yucatán. Monarquía, cargos de funcionariado, élites militares y religión organizada (aunque sea «demoníaca») estaban muy desarrollados. La planificación urbana en el valle de México, señalaban algunos españoles, parecía superior a la que se podía hallar en ciudades castellanas. Leyes suntuarias, no menos elaboradas que en España, mantenían una distancia respetable entre los que gobernaban y los gobernados, y dictaban todo, desde la moda a las costumbres sexuales. Tributos e impuestos quedaban bajo la supervisión de los *calpixque*, quienes, escogidos de entre los comunes, eran incapaces de convertir su conocimiento administrativo en poder político (reservado a nobles y guerreros). En los territorios conquistados se mantenía a los nobles del lugar; su obediencia, asegurada mediante un sistema de mecenazgo, los ataba a merced de patrocinadores en la corte azteca. También aquí hallaron los españoles resonancia con su práctica de *aeque principaliter*, que otorgaba autonomía a territorios de reciente adquisición siempre y cuando sus caudillos pagaran tributo anual a la Corona. [13]

Como los Habsburgo españoles, que se convirtieron en sus superiores, los aristócratas guerreros aztecas habían ascendido de orígenes

relativamente humildes para crear uno de los mayores imperios del mundo. No obstante, incluso su Triple Alianza palideció ante lo que los conquistadores hallaron en los Andes peruanos.

En España, como en gran parte de Eurasia, las montañas ofrecían refugio del poder coactivo de reyes y emperadores. Pero en el Perú incaico, todo parecía estar al revés. Las montañas formaban la columna vertebral del poder imperial. Este mundo político al revés (a ojos europeos), concebido en las cimas de la cordillera de los Andes, era el megarreino de Tahuantinsuyo, que significa «las cuatro regiones unidas». [14]

Para ser más exactos, Tahuantinsuyo se refiere a los cuatro *suyus* o principales divisiones administrativas del dominio del Sapa Inca. Desde su capital en Cuzco, donde se decía que incluso la hierba era de oro, los incas de sangre real extraían la *mit'a* periódica —un tributo rotativo en forma de trabajo o corvea— de millones de súbditos distribuidos a través del litoral occidental de Sudamérica, de Quito a Santiago. [15] Ejerciendo un grado de soberanía sobre ochenta provincias contiguas e incontables grupos étnicos, hacia finales del siglo XV el Inca había conseguido algo así como la *monarchia universalis* que los Habsburgo, gobernantes de numerosos territorios dispersos, solo podían conjurar en sus sueños. Sin embargo, si hay que considerar que Tahuantinsuyo es un Estado, se trataba aún, en gran parte, de un Estado en formación.

Así como la imagen popular de los aztecas se queda con la masacre, las imágenes populares de los incas tienden a retratarlos como maestros de la administración; como ya hemos visto, pensadores ilustrados como madame de Graffigny y sus lectores se formaron su primera idea de cómo podía ser un Estado del bienestar, o incluso el socialismo, contemplando narraciones del Imperio andino. En realidad, la eficacia incaica era decididamente irregular. Al fin y al cabo, el imperio tenía más de 4.000 kilómetros de

longitud. En aldeas a una distancia apreciable con respecto a Cuzco, Chan Chan u otros centros de poder imperial, el aparato imperial hacía, en el mejor de los casos, apariciones esporádicas, y muchas aldeas seguían autogobernándose. A cronistas y funcionarios como Juan Polo de Ondegardo y Zárate les intrigaba descubrir que, mientras las típicas aldeas andinas tenían, efectivamente, un complejo aparato administrativo, parecía ser un aparato de origen totalmente local, basado en asociaciones colectivas llamadas *ayllu*. Para acomodar las exigencias imperiales de tributo o corvea, las comunidades locales se habían limitado a retorcer un poco estos colectivos. [16]

El centro del Imperio incaico proporciona un marcado contraste con el centro del Imperio azteca. Moctezuma, pese a su grandiosidad (su palacio contenía de todo, desde una pajarera a habitaciones para una *troupe* de cómicos enanos), era oficialmente tan solo el *tlatoani* o «primer orador» de un consejo de aristócratas, y su imperio era oficialmente una Triple Alianza de tres ciudades. Con todo su sanguinario espectáculo, el Imperio azteca era en realidad una confederación de familias nobles. En efecto, el espectáculo mismo parece haber tenido al menos parcialmente sus raíces en el mismo espíritu de competición aristocrática que espoleaba a los nobles a competir en juegos de pelota públicos o, por decir otra cosa, en debates filosóficos. Los incas, en cambio, insistían en que su soberano era el Sol encarnado. Toda autoridad derivaba de un único punto de radiación: la persona del Sapa Inca, el Inca único, y se vertía hacia abajo a través de rangos de hermanos reales. La corte del Inca era una incubadora, un invernadero de soberanía. Entre sus muros estaba no solo la casa del rey viviente y su hermana, que era también su *Coya* («reina»), sino también los jefes administrativos, los máximos sacerdotes y la guardia imperial del reino, la mayoría de ellos, parientes de sangre del rey.

Al tratarse de un dios, Sapa Inca en realidad nunca moría. Los cuerpos de los reyes previos se conservaban, envueltos y momificados, en gran parte

como los de los faraones del antiguo Egipto; como los faraones, también, mantenían su corte desde más allá de la tumba, recibiendo ofrendas periódicas de alimentos y ropa desde sus antiguas posesiones rurales, aunque, a diferencia de los cuerpos momificados de los faraones egipcios, que al menos quedaban confinados en sus tumbas, a sus equivalentes peruanos se los sacaba para asistir a acontecimientos públicos y patrocinaban festivales.[17] Una de las razones por las que cada nuevo rey se veía obligado a expandir el imperio era precisamente esta: tan solo heredaban del antiguo rey su ejército. La corte, las tierras y los siervos permanecían en manos del Inca difunto. Esta extraordinaria concentración de poder en torno al cuerpo del Inca tenía un lado negativo: la autoridad real era extremadamente difícil de delegar.

Los funcionarios más importantes eran Incas honorarios y, aun sin estar directamente emparentados con el soberano, se les permitía llevar los mismos ornamentos en las orejas y se los veía, con respecto a todo lo demás, como una extensión de su persona. También podían emplearse dobles en forma de estatuas u otros substitutos —existía un elaborado protocolo en torno a ello—, pero para hacer algo importante se requería la presencia personal del Sapa Inca, lo que significaba que la corte estaba en constante movimiento, y la persona real, transportada regularmente a lo largo de las «cuatro regiones unidas» en una litera forrada con plata y plumas. Esto, tanto como la necesidad de transportar ejércitos y suministros, exigía una enorme inversión en sistemas de carreteras, lo que convertía uno de los terrenos más escarpados y complejos del mundo en una continua red de carreteras y senderos bien cuidados, salpicados por altares (*huacas*) y paradas en el camino, cuyas provisiones y personal se pagaban desde los cofres reales.[18] Fue en una de estas giras anuales, lejos de las murallas de Cuzco, cuando el último Sapa Inca, Atahualpa, fue secuestrado y posteriormente asesinado por hombres de Pizarro.

Como en el caso de los aztecas, la consolidación del Imperio incaico parece haber implicado una elevada violencia sexual, y sus resultantes cambios en los roles de género. En este caso, lo que comenzó como un sistema tradicional de matrimonio se convirtió en el modelo para la dominación de clase. Tradicionalmente, en aquellas partes de los Andes en las que la gente se dividía en rangos sociales, se esperaba que las mujeres desposaran en familias de un estatus más alto que el de la suya. Al hacerlo, se decía que el linaje de la novia había sido «conquistado» por el del novio. Lo que comenzó como una especie de figura retórica ritual parece haberse convertido en algo más literal y sistemático. En cada territorio recién conquistado, el Inca construía un templo y obligaba a que se entregara una cuota de vírgenes locales para convertirse en «novias del Sol»: se separaba a las mujeres de sus familias, bien para mantenerlas permanentemente vírgenes, bien para dedicarlas al Sapa Inca, para que él dispusiera de ellas como deseara. En consecuencia, se podía decir que los súbditos del rey eran, colectivamente, «mujeres conquistadas», [19] y los nobles locales luchaban entre sí por conseguir colocar a sus hijas en puestos prominentes en la corte.

¿Qué hay, pues, del famoso sistema administrativo de los incas? Existía, ciertamente. Los registros se guardaban sobre todo en forma de tiras anudadas (*khipu* o *quipu*), descritas en la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León:

> En cada cabeza de provincia había contadores a quien llaman «quiposcamayos», y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que habían de tributar los que estaban en aquel distrito desde la plata, oro, ropa y ganado hasta la leña, y las otras cosas más menudas; y por los mismos quipos se daba a cabo de un año, o de diez o de veinte, razón a quien tenía comisión para tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargatas no se podía esconder. [20]

Sin embargo, los cronistas españoles proporcionaron pocos detalles, y tras la prohibición de usar el *quipu*, en 1583, los especialistas locales tuvieron pocos incentivos para pasar su historia a escritura. No sabemos exactamente cómo funcionaba, aunque aún surgen nuevas fuentes de

información desde remotas comunidades andinas, donde, resulta, los *quipus* de estilo incaico y sus formas asociadas de conocimiento se siguieron usando hasta épocas mucho más recientes.[21] Los eruditos debaten aún sobre si el *quipu* debería considerarse una forma de escritura. Las fuentes de las que disponemos describen sobre todo el sistema numérico, y señalan la disposición jerárquica de nudos de colores en unidades decimales, de 1 a 10.000; no obstante, parece que los haces de cuerdas más elaborados codificaban registros de topografía y genealogía, y muy probablemente también narraciones y canciones.[22]

En muchos aspectos, estos dos grandes sistemas políticos —azteca e incaico— constituían objetivos ideales para su conquista. Ambos estaban organizados en torno a capitales fácilmente identificables, habitadas por reyes fácilmente identificables a los que se podía capturar o asesinar, y estaban rodeados por pueblos que o bien llevaban mucho tiempo acostumbrados a obedecer sus órdenes o, si tenían inclinación a sacudirse de encima el poder centralizado, era probable que lo hicieran uniendo fuerzas con eventuales conquistadores. Si un imperio está basado en gran parte en su fuerza militar, resulta relativamente fácil, para una fuerza superior del mismo tipo, hacerse con el control de su territorio, dado que, si uno controla ese centro —como hizo Cortés con el asedio a Tenochtitlán en 1521, o Pizarro atrapando a Atahualpa en Cajamarca, en 1532—, todo lo demás cae fácilmente por su propio peso. Puede haber una tenaz resistencia (el asedio de Tenochtitlán duró un año entero de durísimos combates casa por casa), pero, una vez que acaba, los conquistadores pueden hacerse con muchos de los mecanismos de gobierno que ya existían y comenzar a dar órdenes a súbditos educados en la obediencia.

Donde no había reinos tan poderosos —bien porque nunca existieron, como en gran parte de Norteamérica o la Amazonia, bien porque una población había rechazado conscientemente un gobierno centralizado— las cosas podían ponerse decididamente más complicadas.

Un buen ejemplo de esta descentralización es el territorio habitado por hablantes de las muchas lenguas mayas: la península de Yucatán y las tierras altas de Guatemala y Chiapas, al sur.[23] Al inicio de la incursión española, la región se dividía en lo que parecía, a los colonos, una infinita sucesión de diminutos municipios, pequeñas ciudades, aldeas y asentamientos estacionales. La conquista fue un asunto largo y laborioso, y en cuanto se completó (o, al menos, en cuanto los españoles decidieron que se había completado)[24] las nuevas autoridades se vieron enfrentadas a una aparentemente infinita sucesión de revueltas.

Ya en 1546 una coalición de mayas rebeldes se alzó contra los invasores españoles y, pese a brutales represalias, la resistencia nunca se apagó. Movimientos proféticos provocaron una segunda oleada de insurrecciones en el siglo XVIII, y en 1848 una masiva revuelta expulsó a los descendientes de los colonos de Yucatán casi por completo, hasta que la estación de plantar interrumpió el asedio de su capital, Mérida. La resultante «guerra de Castas», como se la llamó, continuó durante generaciones. Aún había rebeldes resistiendo en partes de Quintana Roo para la época de la Revolución mexicana, en la segunda década del siglo XX; en realidad, se puede sostener que la misma rebelión continúa bajo otra forma, con el Movimiento Zapatista que controla, hoy en día, grandes partes de Chiapas. Como los zapatistas muestran, fue en estos territorios, en los que no había habido ningún gran Estado ni imperio durante siglos, donde las mujeres se destacaron en las luchas anticolonialistas, tanto como organizadoras de la resistencia armada como en el papel de defensoras de la tradición indígena.

Esta vena antiautoritaria puede sorprender a quien conozca a los mayas como una de las partes del triunvirato de civilizaciones del Nuevo Mundo —aztecas, mayas e incas— conocidas gracias a los libros de historia del arte. Gran parte del arte de lo que se ha dado en llamar periodo maya clásico (aproximadamente del 150 al 900 d. C.) es de una belleza exquisita. La mayor parte procede de ciudades que existieron antaño en lo que hoy en

día son los impenetrables bosques tropicales de Petén. En un primer examen, los mayas de este periodo parecen haber estado organizados en reinos similares a los de los Andes o México central, aunque menos extensos; pero sucede que nuestra imagen, hasta hace muy poco, estaba dominada por monumentos escultóricos y glifos inscritos encargados por las propias élites gobernantes.[25] Estos se centran, de un modo bastante predecible, en las hazañas de los grandes gobernantes (los que ostentaban el título *ahau*), especialmente sus conquistas, a medida que las alianzas entre ciudades-Estado competían por la hegemonía sobre las Tierras Bajas, bajo el liderazgo de dos dinastías reales: la de Tikal y la de los «reyes-serpiente» de Calakmul.[26]

Estos monumentos nos dicen mucho acerca de los rituales que dichos gobernantes llevaban a cabo para entrar en comunión con sus ancestros divinizados,[27] pero extremadamente poco acerca de cómo era la vida cotidiana de sus súbditos, y mucho menos aún acerca de qué sentían esos súbditos con respecto a las afirmaciones de poder cósmico de sus gobernantes. Si hubo movimientos proféticos o insurrecciones periódicas durante el periodo maya clásico, como los hubo durante el periodo colonial, tenemos muy pocas maneras de saberlo; no obstante, la investigación arqueológica puede aún cambiar esta imagen. Lo que sí sabemos es que, a finales del periodo clásico, la mujer alcanza nuevas cotas de visibilidad en esculturas e inscripciones, apareciendo no solo como consortes, princesas y reinas madre, sino como poderosas gobernantes y mediadoras ante los espíritus por derecho propio. También sabemos que en algún momento del siglo IX el sistema político maya clásico se deshizo, y que la mayoría de sus grandes ciudades quedaron abandonadas.

Los arqueólogos debaten acerca de qué ocurrió. Algunas teorías dan por sentado que la resistencia popular —una mezcla de defección, movimientos de masas o rebelión abierta— debió de jugar un papel, incluso si, comprensiblemente, la mayoría se muestra reacia a trazar una línea

demasiado firme entre causas y consecuencias.[28] Es significativo que una de las pocas sociedades urbanas que resistieron, e incluso creció, estaba situada en las llanuras septentrionales, en torno a la ciudad de Chichén Itzá. Allí, la institución de reinado parece haber cambiado su carácter de forma dramática, convirtiéndose en un asunto más meramente ceremonial o incluso teatral —tan restringida por el ritual que ya no era posible ninguna intervención política seria—, mientras que el gobierno cotidiano pasaba en gran parte a manos de una coalición formada por colectivos de guerreros y sacerdotes prominentes.[29] En efecto, algunos de los que se habían considerado palacios reales de este periodo posclásico se están reinterpretando hoy en día como salas de asambleas (*popolna*) de representantes locales.[30]

Para cuando los españoles llegaron, seis siglos después del colapso de las ciudades de Petén, las sociedades mayas estaban profundamente descentralizadas, disgregadas en una mareante variedad de pueblos y municipalidades, muchas de ellas sin reyes.[31] Los libros de *Chilam Balam*, anuarios proféticos escritos a finales del siglo XVI, insisten una y otra vez en los desastres y miserias que acontecen a los gobernantes opresivos. Dicho de otra manera, hay muchas razones para creer que el espíritu de rebelión que ha marcado esta región en particular pueda remontarse a, como mínimo, la época de Carlomagno (siglo VIII d. C.), y que a lo largo de los siglos a los gobernantes mayas que se excedían se los deponía con regularidad, una y otra vez.

Sin duda la tradición artística del periodo maya clásico es magnífica, una de las más grandes que haya visto el mundo. En comparación, los productos artísticos del periodo posclásico —como se conoce al periodo que va aproximadamente del 900 al 1520 d. C.— a menudo parecen torpes y menos dignos de apreciación. Por otra parte, ¿cuántos de entre nosotros preferirían vivir bajo el poder arbitrario de un mezquino señor de la guerra que, pese a todo su mecenazgo artístico, cuenta entre sus hazañas más

notorias el arrancar corazones de cuerpos humanos vivos? Obviamente la historia no oscila habitualmente entre estos extremos, y vale la pena preguntarse por qué. Parte de la razón es sencillamente la denominación «posclásico», que sugiere poco más que una ocurrencia tardía. Puede parecer algo trivial, pero importa, porque estos hábitos mentales son una de las razones por las que los periodos de relativa libertad e igualdad tienden a ser dejados de banda en el marco mayor de la historia.

Esto es importante: examinémoslo más a fondo antes de volver a nuestras tres formas de dominación.

DONDE OFRECEMOS UNA DIGRESIÓN ACERCA DE «LA CONFIGURACIÓN DEL TIEMPO»,[32] *Y ESPECÍFICAMENTE CÓMO LAS METÁFORAS DE CRECIMIENTO Y DECADENCIA INTRODUCEN SESGOS POLÍTICOS INADVERTIDOS EN NUESTRA VISIÓN DE LA HISTORIA*

La historia y la arqueología abundan en términos como *post* y *proto*, *intermedio* o incluso *terminal*. Hasta cierto grado, son productos de la teoría cultural de principios del siglo XX. Alfred Kroeber, un eminente antropólogo en su época, pasó décadas en un proyecto de investigación que intentaba determinar si tras los ritmos y patrones de crecimiento y decadencia cultural subyacen leyes identificables: si se podían establecer relaciones sistemáticas entre modas artísticas, auges y depresiones económicas, periodos de creatividad intelectual y de conservadurismo, y la expansión y colapso de los imperios. Se trataba de una pregunta intrigante, pero, tras muchos años, su conclusión definitiva fue que no, no había tales leyes. En su libro *Configurations of Cultural Growth* (1944), Kroeber

examinó la relación entre arte, filosofía, ciencia y demografía a lo largo de la historia de la humanidad y no halló pruebas de ningún patrón persistente; tampoco se ha discernido con éxito este patrón en aquellos estudios más recientes que continúan arando el mismo surco. [33]

Pese a esto, cuando hoy en día escribimos acerca del pasado casi invariablemente organizamos nuestros pensamientos como si tales patrones existieran en realidad. Las civilizaciones se nos suelen representar típicamente como flores —creciendo, floreciendo y marchitando— o bien como algún gran edificio, concienzudamente construido pero tendente a repentinos *colapsos*. Este último término se suele emplear indiscriminadamente para situaciones como el colapso del maya clásico que implicó, en efecto, el rápido abandono de cientos de asentamientos y la desaparición de millones de personas; pero también se emplea para el colapso del Imperio antiguo egipcio, en el que lo único que parece haber decaído de un modo repentino fue el poder de las élites que gobernaban desde la ciudad septentrional de Menfis.

Incluso en el caso maya, describir totalmente el periodo entre el 900 y el 1520 d. C. como posclásico es sugerir que lo único realmente importante sobre él es el grado en el que puede ser visto como la decadencia de una Edad Dorada. De un modo similar, expresiones como *periodo protopalaciego de Creta*, *Egipto predinástico* o *periodo formativo de Perú* trasladan cierto sentido de impaciencia, como si minoicos, egipcios y pueblos andinos pasaran siglos sin hacer gran cosa excepto preparar los cimientos para que semejante Edad Dorada —y con ella, se sugiere, un gobierno fuerte y estable— se convirtiese en una realidad. [34] Ya hemos visto cómo ocurría esto en Uruk, donde al menos siete siglos de autogobierno colectivo (también llamado «predinástico» en los antiguos estudios) se desdeñaban como mero preludio a la «verdadera» historia de Mesopotamia, que se presenta como una historia de conquistadores, dinastías, legisladores y reyes.

Se desestiman algunos periodos como prefacio; a otros, como posfacio. Otros más se convierten en «intermedios». Los antiguos Andes y Mesoamérica son ejemplos de esto, pero probablemente el caso más conocido —y el más llamativo— es, nuevamente, el del antiguo Egipto. Los adeptos a los museos sin duda estarán familiarizados con la división de la historia del antiguo Egipto en Imperio antiguo, Imperio medio e Imperio nuevo. Están separados entre sí por periodos «intermedios», a menudo descritos como épocas de «caos y degeneración cultural». En realidad, estos eran sencillamente periodos en los que Egipto no tuvo un gobernante único. La autoridad volvió a facciones locales o cambió totalmente de naturaleza. Tomados en conjunto, estos periodos intermedios ocupan un tercio de la historia del antiguo Egipto, hasta la incorporación de una serie de reyes vasallos o forasteros (llamado sencillamente «periodo tardío») y poseyeron importantísimos desarrollos políticos propios.

Por poner un solo ejemplo, en Tebas, entre el 754 y el 525 a. C. —un lapso que abarca del tercer periodo intermedio al periodo tardío—, una serie de cinco princesas solteras y sin hijos, de ascendencia libia y nubia, fueron elevadas a la posición de «esposa divina de Amón», un título y un rol que adquirió no solo el máximo peso religioso de su época, sino también un enorme peso económico y político. En las representaciones oficiales, estas mujeres aparecían con «nombres del trono» enmarcados en cartuchos, exactamente como los reyes, y lideraban festividades reales y hacían ofrendas a los dioses.[35] También poseían algunos de los más ricos inmuebles de Egipto, incluidas extensas tierras y un numeroso personal de sacerdotes y escribas. Una situación en la que no solo las mujeres poseen poder a una escala tan grande, sino en la que el poder vinculado a un cargo reservado explícitamente a mujeres solteras es históricamente infrecuente. Aun así, esta innovación política se estudia poco, en parte porque ya está enmarcada en un periodo intermedio o tardío, que señala su naturaleza transitoria o incluso decadente.[36]

Se podría pensar que la división en Imperio antiguo, intermedio y nuevo es muy antigua, que tal vez se remonte miles de años a las fuentes de Grecia como la *Aegyptiaca* del siglo III a. C., escrita por el cronista egipcio Manetón, o incluso a los registros mismos en jeroglífico. No es así. En realidad, esta división tripartita tan solo comenzó a proponerse entre los modernos egiptólogos a finales del siglo XIX, y los términos que introdujeron (inicialmente *Reich* o «imperio»; posteriormente, reino)[37] estaban explícitamente inspirados por los Estados-nación europeos. Los eruditos alemanes, sobre todo los prusianos, tuvieron en esto un papel crucial. Su tendencia a percibir el pasado del antiguo Egipto como una serie de ciclos alternativos entre unidad y desintegración posee claros ecos de las preocupaciones políticas de la Alemania de Bismarck, en la que un gobierno autoritario intentaba ensamblar un Estado-nación unificado a partir de una inacabable serie de principados diminutos. Tras la Primera Guerra Mundial, mientras el régimen de monarquías de Europa misma se desmoronaba, prominentes egiptólogos como Adolf Erman otorgaban a los periodos intermedios su propio lugar en la historia, trazando paralelismos entre el final del Imperio antiguo y la Revolución bolchevique de su propia época.[38]

Desde la distancia que da el tiempo, es fácil ver de qué manera estos esquemas cronológicos reflejaban las preocupaciones políticas de sus autores. O incluso, tal vez, una tendencia —cuando proyectaban su pensamiento en la antigüedad— a imaginarse a sí mismos como parte de la élite gobernante, como si tuvieran papeles más o menos análogos a los que tenían en sus propias sociedades: los equivalentes egipcio o maya de curadores de museos, profesores y funcionarios de rango medio. ¿Por qué, entonces, estos esquemas se han vuelto canónicos?

Analicemos el Imperio medio (2055-1650 a. C.), representado en las historias estándares como una época en la que Egipto pasó del supuesto caos del primer periodo intermedio a una nueva fase de gobierno estable y

sólido, trayendo con ello un renacimiento artístico y literario.[39] Incluso si dejamos de lado la pregunta de cuán caótico fue realmente el periodo intermedio (llegaremos a eso pronto), el Imperio medio podría representarse asimismo como una época de violentas disputas por la sucesión al trono real, impuestos inhumanos, supresión de minorías étnicas apoyada por el Estado y el incremento de mano de obra forzada para apoyar las expediciones mineras reales y sus proyectos de construcción, por no mencionar el brutal saqueo de Egipto a sus vecinos meridionales en esclavos y oro. Por mucho que posteriormente los egiptólogos los aprecien, la elegancia de la literatura del Imperio medio, como *Sinuhé el egipcio*, o la proliferación de cultos a Osiris ofrecieron poco consuelo a los miles de soldados conscriptos, trabajadores forzados y minorías perseguidas de la época, muchos de cuyos ancestros vivían muy pacíficamente en los tiempos oscuros precedentes.

Lo que se aplica con respecto al tiempo, por cierto, se aplica también con respecto al espacio. Durante los últimos 5.000 años de historia humana —más o menos el lapso temporal en el que nos moveremos a lo largo de este capítulo—, nuestra visión convencional de la historia es un tablero de ciudades, imperios y reinos; sin embargo, durante la mayor parte de este periodo, eran excepciones, casos aislados de jerarquía rodeados por territorios mucho más vastos cuyos habitantes, en el raro caso de haber trascendido a los ojos de los historiadores, son descritos como «confederaciones tribales», «anfictionías» o (si se trata de un antropólogo) «sociedades segmentarias», es decir, personas que evitaban sistemas fijos y globales de autoridad. Sabemos bastante acerca de cómo funcionaban en partes de África, Norteamérica, Asia central y sudeste asiático, y en otras regiones en las que asociaciones políticas tenues y flexibles operaron hasta tiempos muy recientes, pero es frustrante lo poco que sabemos de cómo se gestionaban en periodos en los que estas eran, de lejos, las formas de gobierno más comunes.

Una narración auténticamente radical tal vez contaría la historia humana desde la perspectiva de los tiempos y lugares intermedios. En tal sentido, este capítulo no es verdaderamente radical: en términos generales estamos contando la misma vieja historia, pero al menos estamos intentando ver qué pasa cuando se abandona el hábito de pensamiento teleológico, que nos hace buscar en el mundo antiguo versiones embrionarias de nuestros modernos Estados-nación. Sopesamos, en su lugar, la posibilidad de que —al fijarnos en esas épocas y lugares habitualmente señalados con la marca del «nacimiento del Estado»— estemos realmente viendo cómo cristalizan tipos de poder muy diferentes, cada uno con su particular mezcla de violencia, conocimiento y carisma: nuestras tres formas elementales de dominación.

Un modo de poner a prueba el valor de un nuevo enfoque es averiguar si nos ayuda a explicar lo que previamente habían parecido casos anómalos, es decir, antiguos sistemas políticos que innegablemente movilizaron y organizaron enormes cantidades de personas, pero que no parecen encajar en ninguna de las definiciones habituales de Estado. Hay, ciertamente, muchos de estos. Comencemos con los olmecas, habitualmente considerados la primera gran civilización mesoamericana.

SOBRE LA POLÍTICA COMO DEPORTE: EL CASO OLMECA

Cómo describir con precisión a los olmecas se ha demostrado como un problema difícil que a los arqueólogos les cuesta gestionar. Los eruditos de principios del siglo XX se referían a ellos como un «horizonte» cultural o artístico, en gran parte porque no quedaba claro de qué otro modo describir un estilo —fácilmente identificable por ciertos tipos de alfarería, figurillas

antropomórficas y esculturas de piedra— que parecía surgir una y otra vez entre el 1500 y el 1000 a. C. a lo largo de un área enorme, atravesando el istmo de Tehuantepec y extendiéndose por Guatemala, Honduras y gran parte del sur de México, pero cuyo significado era, por otra parte, incierto. Fuesen lo que fuesen los olmecas, parecían representar la «cultura madre», como se la acabaría conociendo, de todas las civilizaciones mesoamericanas posteriores, tras inventar los sistemas calendáricos característicos de la región, la escritura con glifos e incluso los juegos de pelota. [40]

Al mismo tiempo, no había ninguna razón para dar por sentado que los olmecas eran un grupo étnico, o siquiera político, unificado. Había mucha especulación acerca de misionarios vagabundos, imperios comerciantes, estilos y modas de las élites y muchas otras cosas. Con el tiempo, los arqueólogos acabaron comprendiendo que hubo, en realidad, una tierra natal de los olmecas, situada en las marismas de Veracruz, donde las ciudades pantanosas de San Lorenzo y La Venta se erigían a lo largo de los márgenes de la costa del golfo de México. La estructura interna de estas ciudades olmecas todavía no se comprende del todo. La mayoría parece haberse centrado en precintos ceremoniales —de diseño incierto, pero con grandes montículos piramidales de tierra incluidos—, rodeados por extensos suburbios. Estos monumentales epicentros quedan relativamente aislados, en medio de un paisaje por demás fragmentado y relativamente desestructurado de pequeños asentamientos dedicados al cultivo de maíz y campamentos estacionales de forrajeo. [41]

¿Qué podemos decir, pues, de la estructura de la sociedad olmeca? Sabemos que no era igualitaria en ningún sentido: había élites claramente marcadas. Las pirámides y otros monumentos sugieren que, al menos en ciertos momentos del año, estas élites disponían de extraordinarios recursos de mano de obra, también especializada, a su disposición. En todos los demás aspectos, no obstante, los vínculos entre el centro y las zonas rurales adyacentes parecen haber sido sorprendentemente superficiales. El colapso

de la primera gran ciudad olmeca, San Lorenzo, por ejemplo, parece haber tenido un impacto mínimo en la economía regional. [42]

Todo posterior análisis de la estructura política olmeca tiene que lidiar con lo que muchos consideran su logro distintivo: una serie de cabezas esculpidas absolutamente colosales. Estos notables objetos se yerguen solos, están tallados en toneladas de basalto y su calidad es comparable a la de la mejor cantería egipcia. Cada una de ellas tiene que haber tomado inimaginables horas de pulido. Parecerían ser imágenes de líderes olmecas, pero, misteriosamente, están representados con los cascos de cuero de los jugadores de pelota. Todos los ejemplos conocidos son lo suficientemente similares como para pensar que reflejan algún estándar ideal de belleza masculina; al mismo tiempo, cada uno de ellos es suficientemente diferente para ser considerado el retrato único de un campeón individual y en particular. [43]

No cabe duda de que había genuinos estadios de juego de pelota —aunque han demostrado ser escurridizos en el registro arqueológico— y, aunque obviamente no sabemos qué tipo de juego se practicaba, si se parecían en algo a posteriores juegos de pelota mayas y aztecas, seguramente se llevara a cabo en un campo largo y estrecho, entre dos equipos de familias de alto rango social que competían por fama y honor golpeando una pelota de caucho duro con las caderas y nalgas. Parece razonable y lógico llegar a la conclusión de que había una relación bastante directa entre juegos competitivos y el surgimiento de una aristocracia olmeca. [44] En ausencia de pruebas escritas es difícil decir mucho más, pero, si miramos un poco más atentamente los posteriores juegos de pelota mesoamericanos, podemos al menos hacernos una idea de cómo funcionaba esto en la práctica.

Los estadios de juego de pelota de piedra eran rasgos comunes de las ciudades del periodo maya clásico, junto a residencias reales y templos piramidales. Algunas eran puramente ceremoniales; otras se usaban

realmente para pruebas deportivas. Los principales dioses mayas eran jugadores de pelota. En la narración épica quiché *Popol Vuh*, un juego de pelota proporciona el escenario en el que héroes mortales y dioses del inframundo colisionan, lo que lleva al nacimiento de los heroicos gemelos Hunahpu e Ixbalanqué, que acaban venciendo a los dioses en su propio y mortal juego y ascienden a las estrellas para ocupar su lugar.

El hecho de que la narración épica más importante conocida de los mayas gire en torno a un juego de pelota nos da una idea de lo importante que era el deporte de cara a las nociones mayas en cuanto a carisma y autoridad. Lo mismo, de un modo incluso más visceral, hace una escalinata llena de inscripciones construida en Yaxchilán para señalar el ascenso al trono (en el 752 d. C.) del que probablemente sea su rey más famoso, Pájaro Jaguar IV. En el bloque central aparece como jugador de pelota. Flanqueado por dos ayudantes enanos, el rey se prepara para golpear una gran pelota de caucho que contiene el cuerpo de un cautivo humano —atado, roto y encogido—, que viene rebotando escaleras abajo. Capturar enemigos de alto rango para pedir un rescate por ellos y, en caso de que no hubiera pago, matarlo en juegos de pelota era uno de los máximos objetivos de las guerras de los mayas. Esta desafortunada figura, en particular, podría ser un tal Cráneo Enjoyado, un noble de una ciudad rival, cuya humillación resultaba tan importante para Pájaro Jaguar que también la convirtió en el rasgo central de un dintel tallado de un templo cercano. [45]

En algunas partes del continente americano, los deportes competitivos sirvieron como sustituto de la guerra. Entre los mayas del periodo clásico, unos eran, en realidad, una extensión de la otra. Combates y partidos formaban parte de un ciclo anual de competiciones reales, que se jugaban a vida o muerte. Ambos quedaban registrados en monumentos mayas como acontecimientos claves en las vidas de los gobernantes. Muy probablemente estos juegos de élite eran también espectáculos de masas, que atraían a un tipo especial de público: el tipo de público que disfruta de competiciones de

gladiadores, y que, por lo tanto, solo concibe la política en términos de oposición. Siglos más tarde, los conquistadores españoles describirían las versiones aztecas del juego de pelota que se jugaban en Tenochtitlán, donde los jugadores se enfrentaban en medio de hileras de cráneos. Contaban cómo algunos comunes, temerarios, arrastrados por el fervor competitivo del torneo, apostaban y perdían todo lo que tenían o quedaban, incluso, reducidos a la esclavitud por deudas.[46] Las apuestas eran tan elevadas que, si un jugador llegaba a pasar la pelota a través de uno de los aros de piedra que adornaban ambos lados de la cancha (eran tan pequeños que era algo casi imposible: normalmente el juego se ganaba de otros modos), el partido acababa repentinamente y el jugador que había realizado el milagro recibía todos los bienes apostados, así como otros que pudiera saquear de los asistentes.[47]

Es fácil ver por qué los olmecas, con su intensa fusión de competición política y espectáculo organizado, se consideran hoy en día los progenitores de los posteriores reinos e imperios mesoamericanos; no obstante, no hay pruebas de que los olmecas hayan creado nunca una infraestructura para dominar a una gran población. Hasta donde sabemos, sus gobernantes nunca comandaron el aparato militar estable ni el aparato administrativo que les hubiera permitido extender su poder más allá de las zonas rurales adyacentes. En lugar de ello, presidían una notable zona de influencia cultural que irradiaba de centros ceremoniales, que solo pueden haber sido densamente ocupados en ocasiones específicas (como partidos de pelota rituales) en función de las exigencias del calendario agrícola, y haber quedado en gran parte vacíos en otros momentos del año.

Dicho de otra manera, si estos eran «estados» en algún sentido de la palabra, probablemente la mejor manera de definirlos sea como versiones estacionales de lo que Clifford Geertz una vez denominó «estados teatro», en los que el poder organizado se daba tan solo periódicamente, en espectáculos grandiosos pero fugaces. Todo aquello que podamos calificar

de «estadismo», desde la diplomacia a la acumulación de recursos, existían a fin de facilitar los rituales, y no al revés. [48]

Chavín de Huántar: ¿un «imperio» construido sobre imágenes?

En Sudamérica hallamos una situación bastante similar. Los eruditos han intentado identificar, antes de los incas, otras sociedades como estados o imperios. Todas estas sociedades se dieron en el área posteriormente controlada por los incas: los Andes peruanos y deltas costeros adyacentes. Ninguna de ellas empleaba la escritura, al menos, no en ninguna forma que podamos reconocer. Aun así, a partir del año 600 d. C., muchas comenzaron a emplear cuerdas anudadas para mantener registros, así como, probablemente, otras formas de notación.

Ya hacia el tercer milenio a. C. aparecían grandes centros monumentales de algún tipo en la región del río Supe. [49] Posteriormente, entre el 1000 y el 200 a. C., un único centro —en Chavín de Huántar, en las tierras altas septentrionales de Perú— extendió su influencia sobre un área mucho más extensa. [50] Este «horizonte Chavín» dio lugar a tres diferentes culturas regionales. En la zona central de las tierras altas surgió un sistema político militarista conocido como los wari. Simultáneamente, a orillas del lago Titicaca, se desarrolló una metrópolis, Tiahuanaco —con 420 hectáreas, tenía aproximadamente el doble de extensión que Uruk o Mohenjo-Daro—, que empleaba un ingenioso sistema de elevación de campos de cultivo para hacer crecer sus alimentos en las gélidas alturas del altiplano boliviano. [51] En la costa norte de Perú, una tercera cultura, llamada «moche», exhibe llamativas muestras funerarias de liderazgo femenino: lujosas tumbas de guerreras-sacerdotisas y reinas, llenas de oro y flanqueadas por sacrificios humanos. [52]

Los primeros europeos en estudiar estas civilizaciones, a finales del siglo XIX y principios del XX, asumieron que toda ciudad o conjunto de ciudades con arte y arquitectura monumental y que ejerciera su influencia sobre la región circundante debían de ser capitales de estados o imperios (también asumieron —y nuevamente se equivocaron, como vemos— que todos los gobernantes fueron hombres). Como en el caso de los olmecas, una proporción sorprendentemente grande de esa influencia parece haberse dado en forma de imágenes —distribuidas, en el caso andino, en pequeñas vasijas de cerámica, objetos ornamentales y tejidos— más que en la expansión de instituciones administrativas, militares o comerciales, y sus tecnologías asociadas.

Pensemos en la propia Chavín de Huántar, situada en lo alto del valle del Mosna, en los Andes peruanos. Antaño los arqueólogos creían que había sido el núcleo de un Imperio preincaico en el primer milenio a. C.: un Estado que controlaba una zona rural adyacente que abarcaba de los bosques tropicales amazónicos, al este, a la costa del Pacífico al oeste, incluyendo todas las tierras altas y deltas fluviales que quedaban en medio. Tanto poder parecía acorde con la escala y sofisticación de la arquitectura en piedra tallada de Chavín, su abundancia sin rival de escultura monumental y la aparición de motivos propios de Chavín en alfarería, joyería y textiles de toda la región. Pero ¿era Chavín realmente una «Roma de los Andes»?

En realidad, ha surgido poca evidencia que sugiera esto. A fin de hacernos una idea de lo que puede haber sido realmente Chavín, debemos mirar más atentamente el tipo de imágenes de las que estamos hablando, y lo que nos dicen de la importancia de la visión y el conocimiento en las nociones de poder de Chavín.

El arte de Chavín no está compuesto por imágenes, y mucho menos por narraciones pictóricas, al menos, no en un sentido intuitivamente reconocible. Tampoco parece poseer ningún sistema de escritura

pictográfica. Esta es una de las razones por las que podemos estar bastante seguros de que no estamos ante un auténtico imperio. Los auténticos imperios tienden a favorecer estilos de arte figurativo muy grandes pero a la vez muy sencillos, para que su significado sea fácil de entender por todos aquellos a los que desean impresionar. Si un emperador persa aqueménida tallaba su imagen en la ladera de una montaña, lo hacía de tal modo que todo el mundo, incluso un embajador de tierras lejanas aún desconocidas (o un anticuario de una época del futuro remoto) fuera capaz de reconocer que se trataba de la imagen de un gran rey.

Las imágenes de Chavín, sin embargo, no son para los no iniciados. Águilas crestadas se retuercen sobre sí mismas y se desvanecen en un laberinto ornamental; caras humanas asoman con colmillos como de serpiente o se contraen en una mueca felina. Sin duda, otras figuras se nos escapan. Tan solo tras cierto estudio se comienzan a revelar las formas más elementales al ojo no experto. Con la suficiente atención, podemos empezar a desenredar las imágenes recurrentes de animales de bosques tropicales —jaguares, serpientes, caimanes...—, pero en cuanto el ojo se acostumbra a ellas, vuelven a desaparecer del campo de visión, retorciéndose entre sí o fundiéndose en complejos patrones. [53]

Los eruditos describen algunas de estas imágenes como «monstruos», pero no tienen nada en común con las sencillas figuras compuestas de antiguas vasijas griegas o de esculturas mesopotámicas —centauros, grifos y similares— o sus equivalentes moche. Estamos en un tipo totalmente diferente de universo visual. Se trata del reino de los cambiaformas, en el que ningún cuerpo está nunca completo ni definitivamente estable, y en el que se requiere un diligente entrenamiento mental para desmadejar lo que al principio parece ser caos visual. Una de las razones por las que podemos decir esto con cierto grado de confianza es porque las artes plásticas de Chavín parecen ser una manifestación temprana (y monumental) de una tradición amerindia mucho más amplia, en la que las imágenes no

representan el presente, sino que sirven de pistas visuales para hazañas extraordinarias de memoria.

Hasta tiempos recientes, muchas sociedades indígenas empleaban aún sistemas más o menos similares para transmitir conocimiento esotérico o fórmulas rituales, genealogías o registros de viajes chamánicos al mundo de los espíritus animales y ctónicos.[54] En Eurasia se desarrollaban técnicas similares en las antiguas «artes de memoria», en las que quienes intentan memorizar historias, discursos, listas o material similar crean un «palacio de la memoria» familiar: consiste en un camino o habitación mental en el que se puede disponer una serie de llamativas imágenes, cada una de ellas una pista para un episodio, incidente o nombre particular. Resulta casi imposible de imaginar qué sucedería si alguien dibujase uno de estos conjuntos de pistas visuales y un arqueólogo o historiador del arte lo descubriese posteriormente, por no hablar de que descubriese de qué trataba la historia que se estaba memorizando.

En el caso de Chavín, podemos estar razonablemente seguros a la hora de asumir que estas imágenes eran registros de viajes chamánicos, no solo por la peculiar naturaleza de las imágenes mismas, sino también por todo un cúmulo de pruebas circunstanciales relacionadas con estados alterados de conciencia. En el mismo Chavín se han hallado cucharillas para rapé, pequeños morteros ornamentados y pipas de hueso; entre sus imágenes talladas hay figuras masculinas con colmillos y tocados de serpientes que sujetan en alto un tallo de cactus de San Pedro. Esta planta es la base del *huachuma*, una infusión alta en mescalina que aún se prepara en la región y que induce visiones psicoactivas. Otras figuras talladas, todas ellas aparentemente masculinas, están rodeadas de imágenes de hojas de vilca (*Anadenanthera*) que contienen un potente alucinógeno. Liberado tras el molido de sus hojas y esnifado, induce un chorro de moco nasal, como representan fielmente las cabezas talladas que adornan los muros de los grandes templos de Chavín.[55]

En realidad, nada en el paisaje monumental de Chavín parece concerniente, en absoluto, al gobierno secular. No hay fortificaciones militares ni centros administrativos evidentes. Casi todo, por otra parte, parece tener algo que ver con representaciones rituales y la revelación y ocultación de conocimientos esotéricos.[56] Curiosamente, esto es exactamente lo mismo que informadores indígenas contaban a los soldados y cronistas españoles que llegaron al yacimiento en el siglo XVII. Desde que se tenía memoria, aseguraban, Chavín había sido un sitio de peregrinaje, pero también de peligro sobrenatural, en el que los jefes de familias importantes convergían desde diferentes partes del país en busca de visiones y de oráculos: el «habla de las piedras». Pese al escepticismo inicial, los arqueólogos han acabado aceptando que tenían razón.[57]

No son tan solo las pruebas de rituales y estados alterados de consciencia, sino también la extraordinaria arquitectura del lugar. Los templos de Chavín contienen laberintos de piedra y escalinatas colgantes que parecen diseñados no para actos de veneración comunal, sino como pruebas iniciáticas individuales y para búsquedas de visiones. Implican tortuosos viajes que acaban en estrechos pasadizos, con espacio para una sola persona, tras los cuales hay una diminuta capilla con un monolito en el que se han tallado mensajes densamente enredados. El más famoso de estos monumentos, una estela denominada «El Lanzón», es un asta de granito de más de 4,5 metros de altura, alrededor del cual se construyó el Templo Viejo de Chavín. Una réplica bien iluminada de la estela, de la que a menudo se asume que representa a un dios que es también el *axis mundi*, o un pilar central que conecta los extremos polares de un universo chamánico, ocupa un lugar de honor en el Museo de la Nación de Perú; aun así, el original, de 3.000 años de antigüedad, reside todavía en el corazón de un laberinto en tinieblas, iluminado por finas lamas, donde ningún espectador puede contemplar en su totalidad ni su forma ni su significado.[58]

Si Chavín —un remoto precursor del inca— fue un «imperio», fue uno construido sobre imágenes vinculadas a sabiduría esotérica. El olmeca, por otra parte, fue un «imperio» construido sobre el espectáculo, la competición y los atributos personales de líderes políticos. Queda claro que, en estos casos, nuestro uso del término *imperio* es tan informal como puede llegar a serlo. Ninguno de ellos fue remotamente parecido a, por decir algo, Roma o los Han, o siquiera los imperios azteca e incaico. Tampoco cumplían con ninguno de los requisitos importantes para ser «estados»; al menos, no en las definiciones sociológicas más estandarizadas (monopolio de la violencia, niveles de jerarquía administrativa, etcétera). El recurso habitual es describir este tipo de regímenes como «jefaturas complejas», pero también esto parece tremendamente inadecuado, algo así como decir «es algo parecido a un Estado, pero no es un Estado». Lo cual no nos dice absolutamente nada.

Lo que tiene más sentido, sugerimos, es examinar estos casos, por demás desconcertantes, a través de las lentes de nuestros tres principios elementales de dominación —control de la violencia (soberanía), control del conocimiento y políticos carismáticos— delineados al inicio del capítulo. Si lo hacemos, veremos cómo cada uno de ellos hace hincapié en una forma de dominación en particular hasta determinado grado y lo desarrolla a una escala inusualmente grande. Intentémoslo.

Primero, en el caso de Chavín, el poder sobre una gran población dispersa tenía claramente mucho que ver con mantener el control sobre determinadas formas de conocimiento: algo tal vez no muy lejano a la idea de «secretos de Estado» hallada más tarde en regímenes burocráticos, si bien el contenido era, obviamente, muy diferente, y había muy poco relativo a poder militar para respaldarlo. En la tradición olmeca, el poder implicaba ciertas maneras formalizadas de competir por reconocimiento personal, en una atmósfera de juego imbuido de riesgo: un ejemplo perfecto de campo político competitivo a gran escala, pero nuevamente en ausencia

de soberanía territorial o un aparato administrativo. Sin duda había cierto grado de carisma personal y lucha por el poder en Chavín; sin duda, también entre los olmecas había quien obtenía influencia por su dominio de conocimiento arcano; no obstante, ningún caso nos da razones para pensar que nadie estuviera afirmando un fuerte principio de soberanía.

Nos referiremos a estos como «regímenes de primer orden» porque parecen estar organizados en torno a una de las tres formas elementales de dominación (control del conocimiento, en el caso de Chavín; políticos carismáticos, en el de los olmecas) para relativo descuido de los otros dos. La siguiente pregunta obvia, pues, es si se pueden hallar ejemplos de la tercera variante posible: casos de sociedades que desarrollan un principio de soberanía (es decir, otorgar a un individuo o a un pequeño grupo de ellos un monopolio sobre el uso de la violencia con impunidad) y lo llevan al extremo, sin un aparato de control del conocimiento ni ningún tipo de campo de competición política. En realidad, hay un montón de ejemplos. Ciertamente, la existencia de una sociedad así será más difícil de establecer basándonos solamente en pruebas arqueológicas, pero, por suerte, para ilustrar esta tercera variante podemos recurrir a sociedades amerindias más recientes en las que hay documentación escrita disponible.

Como siempre, debemos tener mucho cuidado con las fuentes, puesto que están escritas por observadores europeos que no solo aportaron sus sesgos, sino que tendían a escribir sobre sociedades enredadas en la caótica destrucción que los propios europeos causaban, casi invariablemente, a su paso. Aun así, las descripciones, por parte de los franceses, de los natchez de Luisiana meridional, en el siglo XVIII, parecen describir exactamente el tipo de disposición que nos interesa. Por consenso general, los natchez (que se autodenominaban Théoloël, «la gente del sol») representan el único caso indiscutido de reinados divinos al norte del Río Grande. Su gobernante disfrutaba de un poder absoluto que hubiera satisfecho a un Sapa Inca o a un faraón egipcio; no obstante, tenían una burocracia mínima y nada

remotamente parecido a un campo político competitivo. Hasta donde sabemos, a nadie se le ha ocurrido nunca llamar «Estado» a esta disposición.

Sobre la soberanía sin «el Estado»

Recurramos a la obra de un jesuita francés, el padre Maturin Le Petit, quien ofreció una descripción de los natchez a principios del siglo XVIII. Para Le Petit, los natchez no se parecían a ningún pueblo que los jesuitas hubieran hallado en lo que es hoy en día Canadá. Le desconcertaban, sobre todo, sus prácticas religiosas. Estas versaban en torno a un asentamiento que todas las fuentes francesas llaman la Gran Aldea, que se centraba en dos grandes plataformas de tierra separadas por una plaza. En una plataforma había un templo; en la otra, un palacio, la residencia de un gobernante llamado el Gran Sol, suficientemente grande para alojar a 4.000 personas, *grosso modo* la población natchez entera de la época.

El templo, en el que ardía un fuego eterno, estaba dedicado al fundador de la dinastía real. Al gobernante actual, así como a su hermano (la Serpiente Tatuada) y a su hermana mayor (la Mujer Blanca) se los trataba con algo que parecía en gran medida veneración. Se esperaba que todo aquel que estuviera en su presencia hiciera una reverencia, gimiera y se retirara caminando hacia atrás. Nadie estaba autorizado a compartir una comida con él, ni siquiera las esposas del rey; tan solo los más privilegiados podían verlo comer. En la práctica, lo que esto significaba era que los miembros de la familia real vivían su vida en gran medida confinados en la Gran Aldea, sin apenas aventurarse más allá.[59] El rey mismo se dejaba ver sobre todo durante grandes rituales o en tiempos de guerra.

Le Petit y otros observadores franceses —que, en aquella época, eran súbditos de Luis XIV, quien, por supuesto, también se autodenominaba «el Rey Sol»— estaban fascinados por los paralelismos: en consecuencia, describieron con bastante detalle lo que sucedía en la Gran Aldea. El Gran Sol natchez podía no tener la *grandeur* de Luis XIV, pero parecía

compensar lo que a tal respecto le faltaba con puro poder personal. A los observadores franceses les sorprendían las ejecuciones arbitrarias de súbditos natchez, las confiscaciones de propiedades y el modo en que, en los funerales reales, los sirvientes de la corte se ofrecían —al parecer, a menudo por propia iniciativa— para ser estrangulados y acompañar así al Gran Sol y a su familia más íntima en la muerte. Los sacrificados en tales ocasiones eran en gran parte las personas que habían sido hasta entonces inmediatamente responsables de cuidar del rey y atender sus necesidades físicas, incluidas sus esposas, que eran invariablemente comunes (los natchez eran matrilineales, de modo que eran los hijos de la Mujer Blanca los que heredaban el trono). Muchos, según las narraciones francesas, iban voluntariamente, e incluso con alegría, a su muerte. Una esposa señalaba que por fin haría realidad su sueño de compartir una comida con su esposo, en el otro mundo.

Un resultado paradójico de estas disposiciones era que, durante la mayor parte del año, la Gran Aldea estaba en gran parte despoblada. Como señalaba otro observador, el padre Pierre de Charlevoix, «la Gran Aldea de los natchez se encuentra reducida, en la actualidad, a unas pocas cabañas. La razón que he oído para ello es que los salvajes, de los que el Gran Jefe tiene el derecho de tomar todo cuanto desee, se alejan tanto de él como pueden y, por ello, muchas aldeas de esta nación se han alzado a considerable distancia de él».[60]

Lejos de la Gran Aldea, los natchez parecen haber tenido vidas cotidianas muy diferentes, mostrando a menudo alegre despreocupación ante los deseos de sus aparentes gobernantes. Llevaban a cabo sus propias empresas comerciales y militares independientes, y a veces sencillamente rechazaban de plano órdenes reales comunicadas por emisarios o parientes del Gran Sol. Las prospecciones arqueológicas de la región de Natchez Bluffs corroboran esto, y demuestran que el «reino» del siglo XVIII comprendía en realidad distritos semiautónomos, incluidos muchos

asentamientos que eran a la vez más extensos y más ricos en bienes comerciales que la propia Gran Aldea. [61]

¿Cómo debemos comprender, exactamente, esta situación? Puede parecer paradójica, pero históricamente, disposiciones como esta no resultan infrecuentes. El Gran Sol era un soberano en el sentido clásico del término, es decir, encarnaba un principio que se percibía como superior a la ley. Por lo tanto, no se le aplicaba ley alguna. Este es un tipo de razonamiento cosmológico que hallamos, en una forma u otra, en casi cualquier lugar, desde Bolonia a M'Banza Kongo. Así como no se ve a los dioses (o a Dios) como sujetos a moralidad —dado que solo un principio que existiera más allá del bien y del mal podría haber creado el bien y el mal—, de igual modo los «reyes divinos» no pueden ser juzgados en términos humanos; comportarse de modo violento y arbitrario hacia quienes los rodean es, en sí, prueba de su estatus trascendente. Pero al mismo tiempo se espera de ellos que sean creadores y ejecutores de sistemas de justicia. Lo mismo sucedía con los natchez. Se decía que el Gran Sol descendía de un hijo del Sol que vino a la tierra, portador de un código universal de leyes, de entre las cuales las más prominentes eran prohibiciones contra el robo y el asesinato. Y sin embargo, el propio Gran Sol violaba a plena vista estas leyes de modo habitual para demostrar su identificación con un principio anterior a la ley y, por tanto, su capacidad de crearla.

El problema con este tipo de poder (al menos desde el punto de vista del soberano) es que tiende a ser intensamente personal. Resulta casi imposible delegar. La soberanía del rey llega tan lejos como el rey mismo pueda llegar caminando, donde llegue su vista o donde lo transporten. Dentro de ese círculo, es absoluta. Fuera de él, se atenúa rápidamente. En consecuencia, y en ausencia de un sistema administrativo (el rey natchez solo tenía un puñado de ayudantes), las órdenes de trabajar, pagar tributo u obedecer pueden sencillamente ignorarse si se consideran odiosas. Incluso los

monarcas absolutistas del Renacimiento, como Enrique VIII o Luis XIV, tenían muchos problemas para delegar su autoridad, es decir, para convencer a sus súbditos de que trataran a los representantes reales con la misma deferencia y obediencia debidas al rey mismo. Incluso si uno desarrolla un aparato administrativo (como, por supuesto, hicieron) está el problema adicional de cómo hacer que los administradores hagan lo que se les pide y, por la misma razón, cómo hacer que otros te comuniquen que no lo hacen. Incluso en la década de 1780, como le gustaba señalar a Max Weber, Federico el Grande de Prusia halló que sus repetidos intentos por liberar a los siervos de zonas rurales caían en saco roto porque los burócratas sencillamente ignoraban sus decretos o, en caso de ser obligados por sus legados, insistían en que las palabras del decreto debían interpretarse exactamente en el sentido opuesto al que en realidad se buscaba. [62]

A este respecto, los observadores franceses no erraban totalmente el tiro: los natchez podían considerarse una especie de versión hiperconcentrada de Versalles. Por una parte, el poder del Gran Sol, en su presencia inmediata, era incluso más absoluto (Luis XIV no podía, en realidad, chasquear los dedos y hacer que ejecutaran a alguien de inmediato); por otro lado, su capacidad para extender ese mismo poder era mucho más restringida (al fin y al cabo, Luis tenía una administración a su disposición, aunque una bastante limitada, en comparación con los modernos Estados-nación). La soberanía natchez estaba, *de facto*, aislada. Había incluso la sugerencia de que este poder, y en especial su aspecto benevolente, dependía, de alguna manera, de estar aislado. Según una descripción, el principal papel ritual del rey era pedir bendiciones para su pueblo —salud, fertilidad, prosperidad— al legislador original, un ser que en vida era tan terrorífico y destructivo que acabó aceptando ser convertido en estatua de piedra y escondido en un templo en el que nadie pudiera verlo. [63] De manera similar, el rey era

sagrado, y podía ser un conducto para tales bendiciones, precisamente, en tanto pudiera ser contenido.

El caso natchez ilustra, con inusual claridad, un principio más general, según el cual la contención de los reyes se convierte en una de las claves de su poder ritual. La soberanía siempre se representa como una ruptura simbólica con el orden moral; esta es la razón por la que los reyes a menudo cometen algún tipo de ultraje para acceder al poder, como masacrar a sus hermanos, desposar a sus hermanas, profanar los huesos de sus ancestros o, en algunos casos documentados, literalmente salir de palacio y abatir a tiros a personas al azar.[64] Aun así, ese mismo acto establece al rey como potencial legislador y tribunal superior, de un modo similar a cuando se representa a los «dioses en las alturas» arrojando rayos y relámpagos aleatoriamente y, a la vez, juzgando los actos morales de los seres humanos.

La gente tiene una desafortunada tendencia a ver el castigo contra la violencia arbitraria como algo en cierto modo divino, o al menos a identificarlo con algún tipo de poder trascendental. Puede que no caigamos de rodillas ante el primer matón que consiga crear el caos con impunidad (al menos, si no está físicamente en la habitación), pero siempre que una figura así consigue establecerse como alguien genuinamente por encima de la ley —dicho de otro modo: sagrado o apartado— otro principio al parecer universal parece ponerse en funcionamiento: a fin de mantenerla alejada de la suciedad de la vida cotidiana, la figura acaba envuelta en restricciones. Los hombres violentos suelen insistir en símbolos de respeto, pero los símbolos de respeto, llevados a escala cosmológica —«no tocar la tierra», «no ver el sol»— tienden a convertirse en serios límites a la propia libertad de acción, violentamente o, en realidad, en casi todos los aspectos.[65]

Durante la mayor parte de la historia, esta ha sido la dinámica interna de la soberanía. Los gobernantes intentaban establecer la naturaleza arbitraria de su poder; sus súbditos, si no intentaban sencillamente evitarlos por entero, intentaban rodear la persona cuasidivina de esos gobernantes con un

laberinto de infinitas restricciones rituales, tan elaboradas que, *de facto*, los gobernantes acababan encerrados en sus palacios o, incluso, como en algunos casos de «reinados divinos» hechos famosos por *La rama dorada*, de sir James Frazer, enfrentándose ellos mismos a la muerte ritual.

Hasta ahora hemos visto cómo cada uno de los tres principios con los que empezamos —violencia, conocimiento y carisma— podía, en regímenes de primer orden, convertirse en la base de estructuras políticas que, en algunos aspectos, se parecían a lo que nosotros conocemos como Estado, pero que, en otros, claramente no. Ninguna de ellas podía describirse en modo alguno como una sociedad igualitaria —todas estaban organizadas en torno a una élite muy claramente demarcada—; al mismo tiempo, no obstante, no queda del todo claro que la existencia de esas élites restringiera las libertades básicas que hemos descrito. Hay pocas razones para creer, por ejemplo, que tales regímenes hicieran mucho por imposibilitar la libertad de movimientos: los súbditos natchez no parecen haber enfrentado una gran oposición si sencillamente decidían alejarse de las cercanías del Gran Sol, algo que en términos generales hacían. Tampoco hallamos un sentido claro de dar o recibir órdenes, excepto en el ámbito más cercano (y decididamente limitado) al soberano.

Otro caso instructivo de soberanía sin Estado lo hallamos en la historia reciente de Sudán del Sur, entre los shilluk, un pueblo nilótico que vive junto a los nuer. Para recapitular: los nuer de principios del siglo XX eran una sociedad pastoralista, del tipo que en la literatura antropológica a menudo se califica de «igualitaria» (aunque, en realidad, no totalmente), debido a su extremado rechazo a toda situación que pueda siquiera sugerir el dar o recibir órdenes. Los shilluk hablan un lenguaje nilótico occidental estrechamente emparentado con el de los nuer, y la mayoría cree que en algún momento en el pasado se trató de un solo pueblo. Mientras que los

nuer ocupan las tierras más aptas para el pastoreo de bovinos, los shilluk se encontraron viviendo en una franja fértil a orillas del Nilo Blanco, que les permitía cultivar el cereal local conocido como «durra» y mantener grandes poblaciones. Sin embargo, los shilluk —a diferencia de los nuer— tenían un rey. Conocido como el *reth*, este monarca shilluk podía verse también como la encarnación de la soberanía misma, de un modo muy similar al Gran Sol de los natchez.

Tanto el Gran Sol natchez como el *reth* shilluk podían actuar con total impunidad, pero solo con aquellos en su presencia más inmediata. Ambos residían en una capital aislada, donde llevaban a cabo regularmente rituales para garantizar la fertilidad y el bienestar. Según un misionero italiano, que escribía a principios del siglo XX:

> El *reth* vive aislado, por norma general, con algunas de sus esposas, en la pequeña pero famosa aldea-colina de Pacooda, conocida como Fashoda [...]. Su persona es sagrada y la gente común solo puede acercarse a ella con grandes dificultades, y las clases altas, solo mediante una elaborada etiqueta. Su aparición ante el pueblo, como para un viaje, es sorprendente e inspiradora, tanto que la mayoría de la gente suele esconderse o apartarse de su camino; especialmente así hacen las chicas. [66]

Esto último, es de suponer, por miedo a que las raptaran y transportaran al harén real. Sin embargo, ser una esposa real no carecía de ventajas, dado que el colegio real de esposas era el sustituto, *de facto*, de una administración, y el que mantenía las conexiones entre Fashoda y sus aldeas natales; era suficientemente poderoso, si las esposas llegaban a ese consenso, para ordenar la ejecución del rey. El *reth*, no obstante, tenía también sus esbirros: huérfanos, criminales, fugitivos y otras personas sin ataduras que gravitaban hacia él. Si el rey intentaba mediar en una disputa local y una de las partes se negaba a obedecer, el rey podía alinearse con la otra parte, saquear la aldea rebelde y llevarse cuanto ganado y objetos de valor pudieran acarrear sus hombres. El tesoro real, pues, consistía casi por completo en riquezas que habían sido robadas, saqueadas en ataques a extranjeros o a los súbditos mismos del rey.

Todo esto puede parecer un modelo bastante pobre para una sociedad, pero, en realidad, en su vida cotidiana los shilluk parecen haber mantenido la misma actitud fieramente independiente que los nuer, y haberse mostrado igual de contrarios a obedecer órdenes. Incluso los miembros de las «clases altas» (básicamente, descendientes de reyes previos) podían esperar solo algunos gestos de deferencia; ciertamente, no obediencia. Una antigua leyenda shilluk lo resume a la perfección:

> Había una vez un rey cruel, que asesinó a muchos de sus súbditos; incluso mató mujeres. Sus súbditos le tenían pavor. Un día, para demostrar que sus súbditos le temían tanto que harían cualquier cosa que les ordenara, reunió a los jefes shilluk y les ordenó que lo emparedaran en una casa con una joven. Luego les ordenó que lo dejaran salir. No lo hicieron. Y así murió. [67]

Si estas tradiciones orales son algo de lo que nos podemos fiar, los shilluk parecen haber tomado una elección deliberada: que la aparición esporádica de un soberano arbitrario y en ocasiones violento era preferible a un modo de gobierno más suave pero más sistemático. Siempre que un *reth* intentaba establecer un aparato burocrático, incluso si era solo para recaudar tributo de pueblos derrotados, sus acciones topaban con abrumadoras oleadas de protestas populares que o bien lo obligaban a abandonar el proyecto, o bien lo derrocaban. [68]

A diferencia del *reth* de los shilluk, las élites olmecas y de Chavín consiguieron movilizar enormes cantidades de mano de obra, pero no está claro que consiguieran hacerlo a través de cadenas de mando. Como ya hemos visto en la antigua Mesopotamia, la corvea o trabajo público periódico podía ser también un acontecimiento nivelador, festivo, enfocado hacia el bien común. Y como veremos en el caso del antiguo Egipto, incluso los regímenes más autoritarios se aseguraban a menudo de que siguiera teniendo algo de ese mismo espíritu. Por último, pues, deberíamos sopesar el impacto de esos regímenes de primer orden en nuestra tercera forma

básica de libertad: la libertad para cambiar y renegociar relaciones sociales, sea estacionalmente, sea de manera permanente. Esto, claro está, es difícil de analizar. Desde luego, la mayoría de estas nuevas formas de poder tenía un elemento decididamente estacional. Durante determinadas épocas del año, como sucedía con los constructores de Stonehenge, el aparato de autoridad al completo se disolvía y dejaba, *de facto*, de existir. Lo que en la actualidad nos resulta más difícil de comprender es cómo llegaron a darse, en primer lugar, estas llamativas nuevas disposiciones institucionales y las infraestructuras físicas que las sostenían.

¿Quién diseñó el laberíntico templo de Chavín de Huántar, o los complejos reales de La Venta? En tanto que fueron concebidos colectivamente —como es muy posible que haya sido—[69] estas enormes estructuras podrían considerarse extraordinarios ejercicios de libertad humana. Ninguno de estos regímenes de primer orden podrían definirse como ejemplos de formación de Estado: pocos, incluso hoy en día, se atreverían a afirmar que lo eran. Así pues, centrémonos en uno de los únicos casos que casi todo el mundo admite que puede ser un Estado, y que ha servido, en muchos aspectos, de paradigma para todos los estados posteriores: el antiguo Egipto.

CÓMO UNA MANO DE OBRA CUIDADOSA, EL ASESINATO RITUAL Y «DIMINUTAS BURBUJAS» SE COMBINARON EN LOS ORÍGENES DEL ANTIGUO EGIPTO

Si no tuviéramos informes escritos que aprovechar, sino tan solo los restos arqueológicos de los natchez, ¿habríamos tenido algún modo de saber que una figura como el Gran Sol siquiera existió en la sociedad natchez? Probablemente no. Sabríamos que hubo unos montículos de tamaño considerable en la Gran Aldea, construidos a lo largo de diferentes fases, y no cabe duda de que agujeros de postes proporcionarían prueba de la

construcción de grandes estructuras de madera. Dentro de esas estructuras, cierta cantidad de hogares de leña, fosas de residuos y artefactos dispersos darían pistas sobre el tipo de actividad que se llevaba a cabo allí. [70] Tal vez la única prueba convincente de reinado, sin embargo, existiría en forma de enterramientos de cuerpos ricamente ornamentados rodeados de sirvientes sacrificados... si es que los arqueólogos lograban encontrarlos. [71]

A algunos lectores, la idea de un monarca fallecido enviado al inframundo entre los cadáveres de sus sirvientes puede evocarles imágenes de los primeros faraones. Algunos de los reyes más antiguos conocidos de Egipto, los de la Primera Dinastía, alrededor del 3000 a. C., fueron enterrados, efectivamente, de esa manera. [72] Pero Egipto no es el único. Los enterramientos de reyes rodeados por decenas, cientos o en ocasiones incluso miles de víctimas humanas asesinadas especialmente para la ocasión se pueden hallar en casi todas las partes del mundo en las que se acabaron imponiendo las monarquías, desde la temprana ciudad-Estado de Ur, en Mesopotamia, al sistema político Kerma, en Nubia, o la China de los Shang. Existen también creíbles descripciones literarias procedentes de Corea, el Tíbet, Japón y la estepa rusa. Algo similar parece haber acontecido asimismo en las sociedades moche y wari de Sudamérica, así como la ciudad de Cahokia, en el Misisipi. [73]

Haríamos bien en pensar un poco más en estos asesinatos en masa, porque los arqueólogos los tratan como una de las indicaciones más fiables de que existe un proceso de «formación de Estado». Siguen un patrón sorprendentemente coherente. De modo casi invariable señalan las primeras generaciones de la fundación de un nuevo imperio o reinado, a menudo imitadas por las casas rivales de la real; posteriormente la práctica va desvaneciéndose de manera gradual (aunque a veces sobrevive en formas muy atenuadas, como en el *sati* o suicidio de las viudas entre, sobre todo, las familias *chatrías* —la casta guerrera— del sudeste asiático). En el momento inicial, la práctica del asesinato ritual en torno a un enterramiento

real tiende a ser espectacular: casi como si la muerte de un gobernante significara un breve momento en el que la soberanía se deshiciera de sus límites rituales y desencadenara una especie de supernova política que aniquilara todo a su paso, incluidos algunos de los individuos más importantes y poderosos del reino.

A menudo, en esos momentos, miembros cercanos de la familia real, oficiales militares de alto rango y funcionarios del gobierno se cuentan entre las víctimas. Evidentemente, si se mira un enterramiento sin registros escritos resulta difícil diferenciar si estamos tratando con los cuerpos de esposas reales, visires o músicos de la corte, en lugar de cautivos de guerra, esclavos o comunes escogidos al azar por la calle (como sabemos que se hizo en ocasiones en Buganda y Benín) o incluso unidades militares enteras (como a veces se dio en China). En efecto, tal vez los individuos nombrados como reyes y reinas en las famosas Tumbas Reales de Ur no eran en realidad nada de eso, sino tan solo víctimas indefensas, figuras de sustitución o tal vez altos sacerdotes y sacerdotisas vestidos como si se tratase de realeza.[74]

Incluso si en algunos casos se trataba de una forma especialmente sangrienta de teatro, en otros no lo era, de modo que la cuestión permanece: ¿por qué los imperios tempranos cometían este tipo de actos? Y ¿por qué dejaron de hacerlo en cuanto su poder estuvo más asentado?

En Anyang, capital de los Shang, en la llanura central de China, los gobernantes tendían a entrar en la vida después de la muerte acompañados por unos cuantos sirvientes importantes, que iban de manera voluntaria —si bien no alegremente— a sus muertes y eran enterrados con todos los honores. Estos constituían solo una pequeña proporción de los cuerpos que los acompañaban. Era también prerrogativa real rodear la tumba de uno con los cuerpos de víctimas sacrificadas.[75] A menudo parece tratarse de cautivos de guerra pertenecientes a linajes rivales y, a diferencia de los sirvientes, sus cuerpos eran sistemáticamente mutilados y solían disponer

de forma humillante las cabezas de sus víctimas. Para los Shang, esto parecería haber constituido una manera de evitar la posibilidad de que sus víctimas se convirtieran en ancestros dinásticos, impidiendo así a los miembros vivos del linaje la posibilidad de tomar parte en el cuidado y alimentación de sus ancestros, una de las tareas fundamentales de la vida familiar. A la deriva, socialmente evitados, los supervivientes tenían más probabilidades de caer bajo la influencia de la corte de los Shang. El gobernante, en efecto, se convertía en un gran ancestro evitando que otros se convirtieran en ancestros por sí mismos. [76]

Es interesante tener esto en mente cuando nos ocupamos de Egipto, porque, superficialmente, lo que observamos en las primeras dinastías parece ser justo lo opuesto. Los primeros reyes y al menos una reina de Egipto están enterrados también rodeados de víctimas de sacrificio, pero estas víctimas parecen haber procedido de sus círculos más íntimos. Una prueba de esto procede de una serie de cámaras funerarias de 5.000 años, saqueadas en la antigüedad pero todavía visible cerca del yacimiento de la antigua ciudad de Abidos, en las llanuras desérticas de Egipto meridional. Se trata de las tumbas de la Primera Dinastía egipcia. [77] Alrededor de cada una de las Tumbas Reales hay largas hileras de tumbas secundarias, centenares de ellas, que forman una especie de perímetro. Estos «enterramientos de sirvientes» —incluidos cortesanos y asistentes de los reyes, asesinados en la flor de su vida— se colocaban en compartimentos de ladrillos propios, todos marcados con una lápida en la que hay inscritos los títulos oficiales del individuo. [78] No parece haber cautivos ni enemigos muertos entre los enterrados. A la muerte de un rey, pues, su sucesor parece haber presidido sobre el asesinato del cortejo de su predecesor, o al menos de una parte importante de este.

Así, ¿por qué este asesinato ritual al inicio del Estado egipcio? ¿Cuál era el propósito real de los enterramientos subsidiarios? ¿Era para proteger al rey muerto de los vivos, o a los vivos del rey muerto? ¿Por qué había, entre

los sacrificados, tantos que habían pasado su vida cuidando del rey: más que probablemente esposas, guardias, funcionarios, cocineros, asistentes, artistas, enanos de palacio y otros sirvientes, agrupados por rango alrededor de la tumba real, en función de sus roles y oficios? Hay aquí una paradoja terrible. Por una parte, tenemos un ritual que parece la expresión definitiva de amor y devoción, en tanto quienes, día tras día, convirtieron al rey en una persona «real» —lo alimentaron, lo vistieron, le cortaron el pelo, lo atendieron en la enfermedad y le ofrecieron compañía cuando se sentía solo — fueron voluntariamente a su muerte para asegurarse de que siguiera siendo rey en el inframundo. Al mismo tiempo, estos enterramientos son la demostración definitiva de que, para un gobernante, incluso sus súbditos más cercanos podían ser tratados como posesiones personales, tratados como si fuesen mantas, juegos de tablero o vasijas de espelta. Muchos han especulado con el significado de todo esto. Es bastante probable que hace 5.000 años, muchos de los que disponían los cuerpos también se lo preguntaran.

Los registros escritos de la época no nos dan muchas pistas de los motivos oficiales, pero una cosa bastante llamativa en las pruebas de que disponemos —en gran parte, una lista de nombres y títulos— es la composición muy mixta de estos cementerios reales. Parecen incluir tanto parientes de sangre de los primeros reyes y reinas, y muy notablemente, miembros femeninos de la familia real, y una buena cantidad de otros individuos que eran adoptados como miembros de la casa real por sus infrecuentes habilidades o llamativas cualidades personales, y que acababan siendo considerados parte de la familia extendida del rey. La violencia y el derramamiento de sangre que había en esos rituales funerarios masivos debe de haber conseguido, hasta cierto punto, borrar esas diferencias, convirtiéndolos a todos en una sola unidad, transformando sirvientes en parientes y parientes en sirvientes. En épocas posteriores, los familiares más íntimos del rey se representaban a sí mismos exactamente de esa manera,

colocando en sus tumbas sencillas réplicas de sí mismos realizando tareas cotidianas, como moler cereal o cocinar. [79]

Cuando la soberanía se expande para convertirse en el principio general organizativo de una sociedad, lo hace convirtiendo la violencia en parentesco. Esta primera y espectacular fase de asesinatos en masa, tanto en China como en Egipto, aparte de lo demás que pueda estar logrando, parece destinada a sentar los cimientos de lo que Max Weber denominaba «sistema patrimonial», es decir, aquel en el que todos los súbditos del rey se consideran miembros de la casa real, al menos en el grado en el que trabajan en el cuidado del rey. Convertir a antiguos extranjeros en parte de la casa real o negarles sus propios ancestros, son, en definitiva, dos caras de una misma moneda. [80] Por decirlo de otra manera, un ritual diseñado para producir parentesco se convierte en un método de producir reinados.

Estas formas extremas de asesinato ritual en torno a enterramientos reales acabó de un modo bastante abrupto durante la Segunda Dinastía egipcia. No obstante, el sistema político patrimonial siguió expandiéndose, no tanto en el sentido de expansión de las fronteras externas de Egipto, que ya habían quedado fijadas antes mediante la violencia dirigida hacia los vecinos, en Nubia y otros países, [81] como en términos de remodelar las vidas de sus súbditos internos. Al cabo de pocas generaciones hallamos el valle y el delta del Nilo dividido en posesiones reales, cada una dedicada a proveer los cultos mortuorios de distintos gobernantes previos; y no mucho después, la fundación de «ciudades de obreros» dedicadas por entero a la construcción de las pirámides de la llanura de Guiza, que empleaba corvea procedente de todo el país. [82]

En este punto, con la construcción de las grandes pirámides de Guiza, nadie puede negar que estamos en presencia de algún tipo de Estado, pero las pirámides, claro está, eran también tumbas. En el caso de Egipto, al parecer, la formación del Estado comenzó con algún tipo de principio de soberanía individual al estilo de los natchez o de los shilluk, que desbordó

su jaula inicial precisamente mediante el vehículo de la muerte del soberano de tal manera que una muerte real se convertía, al final, en la base para reorganizar gran parte de la vida humana a lo largo del río Nilo. Para comprender cómo pudo suceder esto, debemos mirar cómo era Egipto mucho antes de las tumbas de la Primera Dinastía en Abidos.

Antes de detenernos a ver qué sucedió en los siglos inmediatamente precedentes a la Primera Dinastía egipcia —los periodos denominados «predinástico» y «protodinástico», desde aproximadamente el 4000 al 3100 a. C.—, merece la pena remontarnos mentalmente a una fase incluso anterior de la prehistoria en la misma región.

Recordemos que el Neolítico africano, incluyendo el del valle del Nilo —egipcio y sudanés— tomó una forma diferente a la del de Oriente Próximo. En el quinto milenio a. C., el énfasis estaba menos en el cultivo de cereales que en el ganado, junto con la amplia variedad de fuentes de alimento, silvestres y cultivadas, típica del periodo. Tal vez la mejor comparación moderna que podemos trazar —aunque dista mucho de ser exacta— es con pueblos nilóticos como los nuer, los dinka, los shilluk o los anuak, que cultivan vegetales pero se consideran a sí mismos pastoralistas, alternando estacionalmente en campamentos improvisados para cada ocasión. Si podemos arriesgarnos a hacer una generalización muy vaga, si en el Neolítico de Oriente Próximo (el Creciente Fértil) el foco cultural —en el sentido de artes decorativas, cuidados y atención— estaba en las casas, en África estaba en los cuerpos: desde muy temprano tenemos enterramientos con objetos de cuidado personal bellamente trabajados y conjuntos de ornamentación corporal muy elaborados.[83]

No es coincidencia que muchos siglos más tarde, cuando la Primera Dinastía egipcia cobró forma, entre los primeros objetos con inscripciones reales hallemos el «peine de marfil del rey Djet» y la famosa «paleta del rey

Narmer» (las paletas de piedra las usaban hombres y mujeres para moler y mezclar el maquillaje). Se trata, básicamente, de versiones espectaculares del tipo de objetos que los habitantes del Nilo neolítico empleaban para embellecerse, milenios atrás, y (esto no es una coincidencia) para ofrecer como regalos a los ancestros; tanto en el Neolítico como en el periodo predinástico, estos objetos estaban ampliamente disponibles para hombres, mujeres y niños. En realidad, desde aquellos antiguos días, en la sociedad nilótica el cuerpo humano se convirtió en una especie de monumento. Los experimentos con técnicas de momificación comenzaron mucho antes de la Primera Dinastía; ya en el Neolítico los egipcios mezclaban aromas y aceites conservantes para tener cuerpos que pudieran durar siempre y cuyos lugares de enterramiento constituían los puntos fijos de referencia en un paisaje social siempre cambiante. [84]

¿Cómo pasamos, pues, de un estado de las cosas tan notablemente fluido a la espectacular aparición de la Primera Dinastía, casi 2.000 años más tarde? Los reinos territoriales no surgen de la nada. [85] Hasta hace relativamente poco, hemos tenido poco más que sugerencias fragmentarias de lo que debe de haber sucedido en los periodos que, técnicamente, se conocen como «predinástico» y «protodinástico», es decir, a grandes rasgos, el cuarto milenio, antes de que el rey Narmer apareciera alrededor del 3100 a. C. En estos casos es tentador emplear analogías con situaciones más recientes. Como ya hemos visto, pueblos nilóticos modernos, y especialmente los shilluk, muestran de qué manera sociedades relativamente móviles que dan un gran valor a la libertad individual pueden, no obstante, preferir un déspota arbitrario —del que siempre se pueden deshacer— a una forma de gobierno más sistemática o invasiva. Esto es especialmente cierto si, como tantos pueblos cuyos ancestros organizaban su vida en torno al ganado, tienden hacia formas patriarcales de organización. [86] Podemos imaginar el valle del Nilo prehistórico dominado por toda una serie de *reths* como los de los shilluk, cada uno con su propio

asentamiento que era, en esencia, una familia patriarcal extendida; riñendo y luchando entre ellos, pero, con respecto a todo lo demás, apenas afectando las vidas de aquellos sobre los que aparentemente mandan.

Aun así, no hay sustituto para la prueba arqueológica, y en años recientes ha ido acumulándose a buen ritmo. Los nuevos descubrimientos muestran que no más tarde del 3500 a. C. —y, aun así, unos 500 años antes de la Primera Dinastía— hallamos ya enterramientos de pequeños reyes en varias localizaciones, a lo largo del valle del Nilo y llegando hasta Nubia. No conocemos ninguno de sus nombres, dado que la escritura apenas se había desarrollado en su época. Parece que la mayoría de estos reinos fueron extremadamente pequeños. Los más grandes de los que tenemos conocimiento estaban centrados en Nagada y Abidos, cerca del gran meandro del río Nilo en el Alto Egipto; en Hieracómpolis, más al sur; y en el yacimiento de Qustul, en la Baja Nubia, pero ni siquiera estos parecen haber controlado extensos territorios. [87]

Lo que precedió a la Primera Dinastía, pues, era no tanto una falta de poder soberano como lo superfluo de este: un exceso de pequeños reinos y cortes en miniatura, siempre con un núcleo de parientes de sangre y un irregular grupo de esbirros, esposas, sirvientes y todo tipo de advenedizos. Algunas de estas cortes parecen haber sido bastante magníficas a su manera, y dejaron tras de sí grandes tumbas y los cuerpos de sirvientes sacrificados. La más espectacular, en Hieracómpolis, incluye no solo un varón enano (parecen haber sido un elemento fijo de las cortes desde muy temprano), sino también una cantidad considerable de chicas adolescentes y lo que parecen ser los restos de un zoológico privado: una colección de animales exóticos, entre ellos, dos babuinos y un elefante africano. [88] Estos reyes presentan todos los signos de hacer afirmaciones grandiosas, absolutas, cosmológicas, pero escasos signos de mantener un control administrativo o militar sobre sus respectivos territorios.

¿Cómo llegamos, desde aquí, a la gigantesca burocracia agraria de posteriores épocas dinásticas de Egipto? Parte de la respuesta reside en un proceso de cambio paralelo que la arqueología nos permite desenredar, a mediados de cuarto milenio a. C.: podemos imaginarlo como una especie de prolongado debate acerca de las responsabilidades de los vivos para con los muertos. ¿Necesitan los reyes muertos, como lo hacen los vivos, que sigamos cuidando de ellos? ¿Es este cuidado diferente del cuidado que se otorga a los ancestros? ¿Tienen hambre los ancestros? Si es así, ¿qué comen, exactamente? Por las razones que sea, la respuesta que ganó crédito a lo largo del Nilo alrededor del 3500 a. C. fue que, en efecto, los ancestros tienen hambre, y que lo que exigían era algo que, en aquella época, se consideraba una forma de alimento un tanto exótica, tal vez incluso lujosa: pan y cerveza de trigo fermentados, y las vasijas que los contenían comienzan a convertirse en elementos estándares fijos en los ensamblajes funerarios más lujosos. No es una coincidencia que la agricultura del trigo —aunque conocida hacía tiempo ya en el valle y el delta del Nilo— se refinara e intensificara en esta época, parcialmente, al menos, en respuesta a las nuevas exigencias de los muertos. [89]

Ambos procesos —agrónomo y ceremonial— se reforzaron mutuamente, y los efectos sociales hicieron época. En efecto, llevaron a la creación del que puede considerarse el primer campesinado del mundo. Como en tantos lugares del mundo elegidos por poblaciones del Neolítico, la inundación periódica del río Nilo había dificultado, al principio, la división permanente de las tierras; muy probablemente no fueron circunstancias ecológicas, sino la exigencia social de proporcionar cerveza y pan en ocasiones ceremoniales, la que permitió que esas divisiones se afianzaran. No era solo cuestión de acceso a suficientes cantidades de tierra cultivable, sino también los medios de mantener arados y bueyes, otra novedad introducida a finales del cuarto milenio a. C. Las familias que se veían incapaces de acceder a estos recursos debían obtener pan y cerveza en algún otro lugar, creando así

redes de obligación y deuda. Así fue como importantes divisiones de clase y dependencia comenzaron a surgir,[90] a medida que un considerable sector de la población egipcia quedaba privado de los medios de cuidar de sus ancestros de modo independiente.

Si algo de todo esto parece fantasioso, solo tenemos que comparar lo que sucedió con la extensión de la soberanía incaica en Perú. También en este caso hallamos un contraste entre el régimen tradicional, variado y flexible de alimentación cotidiana —en este caso, centrada en una cocina basada en patatas congeladas y desecadas (*chuño*)— y la introducción de un tipo completamente diferente de alimento, en este caso, cerveza de maíz (*chicha*) que se consideraba apta para los dioses y que se fue convirtiendo asimismo de forma gradual en, por así decirlo, el alimento del imperio.[91] Para la época de la conquista española, el maíz era una necesidad ritual tanto para ricos como para pobres. Dioses y momias reales se alimentaban de él; los ejércitos marchaban gracias a él, y quienes eran demasiado pobres para cultivarlo —o quienes vivían demasiado arriba en el altiplano— debían hallar otras maneras de obtenerlo, y a menudo acababan endeudados con el Estado como consecuencia.[92]

En el caso de Perú, disponemos de los cronistas españoles para que nos ayuden a comprender cómo una bebida alcohólica pudo convertirse gradualmente en la sangre vital de un imperio; en Egipto, hace 5.000 años, tan solo podemos hacer especulaciones con respecto a los detalles. Es un notable tributo a la disciplina de la arqueología que sepamos tanto como sabemos, y apenas estamos comenzando a unir las piezas. Por ejemplo, comenzamos a hallar restos de instalaciones empleadas tanto para hornear como para fermentar cerveza de alrededor del 3500 a. C.: primero, junto a cementerios; a los pocos siglos, junto a palacios y grandes tumbas.[93] Una representación posterior, en la tumba de un funcionario llamado Ty, muestra cómo habrían funcionado, con panes horneados en ollas y cerveza producidos en un único proceso. La gradual extensión de la autoridad real,

y de su alcance administrativo, por todo Egipto, comenzaron más o menos hacia la época de la Primera Dinastía o un poco antes, con la creación de instalaciones aparentemente dedicadas a organizar la provisión no tanto para los reyes vivos como para los muertos, y, con el tiempo, también para funcionarios fallecidos. En la época de las grandes pirámides (*ca*. 2500 a. C.) el pan y la cerveza se fabricaban a escala industrial para suministrarse a ejércitos de trabajadores durante su servicio estacional en proyectos reales de construcción, cuando también ellos se convertían en parientes o, al menos, en cuidadores del rey, y, como tales, eran temporalmente bien provistos y cuidados.

La ciudad de los trabajadores, en Guiza, ha arrojado miles de moldes de cerámica. Se empleaban para hornear las gigantescas hogazas comunales de pan *bedja*, que se comían en grupos numerosos con copiosas cantidades de carne suministrada por los establos del ganado real y se pasaban con cerveza especiada.[94] Esta última tenía especial importancia para la solidaridad de los equipos estacionales de trabajadores en el Egipto del Imperio antiguo. Los hechos surgen con insultante sencillez, a partir de grafiti en los reversos de los bloques de piedra empleados en la construcción de las pirámides reales. «Amigos de Menkaura [el rey]», reza uno; «Borrachos de Menkaura», dice otro. Estos equipos de trabajadores estacionales (o *phyles*, como los llaman los egiptólogos) parecen haber sido constituidos solamente por hombres que se sometían a rituales de paso de edades y cuya organización parecía tomar como modelo la tripulación de un barco.[95] Si tales rituales tenían lugar en el agua no ha quedado claro, pero hay notorios paralelismos entre las habilidades de equipo empleadas en la ingeniería naval y las utilizadas para manipular bloques de piedra caliza y granito de miles de toneladas para templos y pirámides reales o monumentos similares.[96]

Puede haber interesantes paralelismos que explorar aquí con lo que sucedió durante la Revolución Industrial, cuando las mismas técnicas de

disciplina que transformaron personas en máquinas de precisión casi relojera se ensayaron primero en los barcos de pasajeros y tan solo después pasaron a las plantas de fabricación. ¿Fueron las antiguas tripulaciones de barcos egipcias el modelo para las que se han calificado como primeras técnicas de producción en línea, capaces de crear grandes monumentos, más increíbles que nada que se hubiera visto antes, al dividir las tareas en una infinidad de sencillos componentes mecánicos como cortar, arrastrar, izar, pulir...? Fue así como se construyeron realmente las pirámides: convirtiendo súbditos en grandes máquinas sociales, y teniendo después masivas celebraciones. [97]

Acabamos de describir, a grandes rasgos, lo que se trata como el primer ejemplo conocido de «formación del Estado». Sería fácil continuar desde aquí generalizando. Tal vez eso es lo que es realmente un Estado: una mezcla de violencia excepcional y la creación de una compleja máquina social, ambas aparentemente dedicadas a acciones de cuidado y devoción.

Hay aquí, evidentemente, una paradoja. El trabajo de cuidados es, en cierto modo, el polo opuesto al trabajo mecánico: se trata de reconocer y comprender las cualidades, necesidades y peculiaridades de aquel a quien se cuida —sea un niño, un adulto, un animal o una planta— a fin de proporcionarle lo que necesita para florecer. [98] Los trabajos de cuidados se distinguen por sus particularidades. Si las instituciones que hoy en día conocemos como «estados» poseen rasgos comunes, ciertamente uno de ellos ha de ser la tendencia a desplazar este impulso de cuidar hacia abstracciones; hoy en día se trata de «la nación», sin importar lo ambiguo o indefinido del término. Tal vez sea por esto por lo que hoy en día nos resulta tan fácil ver el antiguo Egipto como prototipo del Estado moderno: también en este caso la devoción popular fue canalizada hacia grandes abstracciones, en este caso, los gobernantes y élite muertos. Este proceso es

el que posibilitó que toda la disposición se pudiera imaginar simultáneamente como familia y como máquina, en el que todo el mundo (excepto, por supuesto, el rey) era al final intercambiable. Desde el trabajo estacional de construcción de tumbas hasta el mantenimiento diario del cuerpo del gobernante (recordemos que las primeras inscripciones reales se hallan en peines y paletas de maquillaje), la mayor parte de la actividad humana se dirigía hacia arriba, bien a cuidar de gobernantes (vivos y muertos), bien a ayudarlos en su propia tarea de alimentar y cuidar de los dioses.[99] Se consideraba que toda esta actividad generaba un flujo descendente de bendiciones y protección divina, que en ocasiones cobraba forma material en los grandes banquetes de las ciudades de obreros.

Los problemas comienzan cuando tomamos este paradigma e intentamos aplicarlo en algún otro lugar. Ciertamente, existen paralelismos interesantes entre Egipto y Perú (más notables, si cabe, teniendo en cuenta sus topografías, tan sumamente distintas: el plano y fácilmente navegable río Nilo contra los «archipiélagos verticales» de los Andes). Estos paralelismos se presentan en detalles sorprendentes, como la momificación de gobernantes muertos y el modo en que esos gobernantes momificados siguen manteniendo sus posesiones; el modo en el que los reyes vivos son tratados como dioses que deben hacer giras periódicas por sus dominios. Ambas sociedades compartían asimismo cierta antipatía por la vida urbana. Sus capitales eran en realidad centros ceremoniales, escenarios para la exhibición real, con relativamente pocos residentes fijos, y sus élites gobernantes preferían imaginar que sus súbditos vivían en un reino de bucólicas haciendas y campos de caza.[100] Pero todo esto tan solo sirve para subrayar hasta qué punto otros casos definidos en la literatura como «estados arcaicos» eran totalmente diferentes.

Donde reflexionamos sobre las diferencias entre los habitualmente denominados «estados arcaicos» de China a Mesoamérica

El reino de Egipto y el Imperio incaico demuestran lo que puede suceder cuando el principio de soberanía se arma de burocracia y consigue expandirse uniformemente por un territorio. En consecuencia, a menudo se los menciona como ejemplos primordiales de formación del Estado, pese a que están tremendamente separados en tiempo y espacio. Casi ninguno de los otros «estados arcaicos» canónicos parece haber adoptado este enfoque.

La Mesopotamia del periodo dinástico arcaico, por ejemplo, estaba compuesta por decenas de ciudades-Estado de tamaños diferentes, cada una gobernada por su propio guerrero-rey carismático —cuyas cualidades individuales especiales, se decía, reconocían los reyes y se reflejaban físicamente en su sobresaliente virilidad y el encanto de su cuerpo—, todas ellas compitiendo entre sí por el dominio. Tan solo de manera ocasional un gobernante obtenía suficiente ventaja para crear algo que pudiera describirse como los inicios de un reino unificado o imperio. No sabemos con certeza si alguno de estos arcaicos gobernantes mesopotámicos reclamaba «soberanía», al menos, en el sentido absoluto de quedar fuera del orden moral y, así, actuar con impunidad o crear formas sociales totalmente nuevas a voluntad. Las ciudades que aparentemente gobernaban habían existido durante siglos: núcleos comerciales con fuertes tradiciones de autogobierno, cada uno con sus propias divinidades ciudadanas presidiendo sistemas de administración del templo. Los reyes, en este caso, nunca aseguraban ser dioses, sino más bien los gerentes de los dioses y, a veces, sus heroicos defensores en la Tierra: en resumen, delegados del poder soberano que residía en los cielos.[101] La consecuencia era una tensión dinámica entre dos principios que, como ya hemos visto, surgieron originalmente como polos opuestos: el poder administrativo de los valles fluviales y la política heroica e individualista de las tierras altas

circundantes. La soberanía, en último caso, pertenecía tan solo a los dioses.[102]

Las llanuras mayas eran diferentes. Ser un gobernante del periodo maya clásico (un *ahau*) implicaba ser cazador y encarnar a un dios de primer orden; un guerrero cuyo cuerpo, ya fuese en batalla o en danzas rituales, se convertía en anfitrión de un héroe ancestral, de una deidad o de monstruos oníricos. Los *ahaus* eran, *de facto*, diminutos dioses riñendo. Si algo se proyectaba en el cosmos, en el caso del periodo maya clásico, era precisamente el principio de burocracia. La mayoría de los mayistas se mostrarían de acuerdo con la afirmación de que los gobernantes del periodo clásico carecían de un aparato administrativo sofisticado, pero imaginaban el cosmos mismo como una especie de jerarquía administrativa, gobernada por leyes predecibles;[103] un intrincado juego de ruedas celestiales o subterráneas tales que era posible establecer las fechas exactas de nacimiento y muerte de las grandes deidades remontándose miles de años en el pasado (la deidad Muwaan Mat, por ejemplo, nació el 7 de diciembre del 3121 a. C., siete años antes de la creación del actual universo), pese a que jamás se les hubiera ocurrido registrar las cantidades, riqueza o (mucho menos) fechas de nacimiento de sus propios súbditos.[104]

Así pues, ¿tienen todos estos «estados arcaicos» rasgos en común? Evidentemente se pueden hacer algunas generalizaciones básicas. Todos ellos desplegaban una violencia espectacular en el pináculo del sistema; todos, en última instancia, dependían de —y hasta cierto grado imitaban— la organización patriarcal de las casas. En todos los casos, el aparato de gobierno se alzaba sobre algún tipo de división de la sociedad en clases. Pero como ya hemos visto, todos estos elementos podían existir también sin, o antes de, la creación del gobierno central; e incluso cuando tal gobierno central estaba establecido, podían adquirir formas muy diferentes. En las ciudades mesopotámicas, por ejemplo, la clase social estaba más a menudo basada en la tenencia de tierras y en la riqueza mercantil. Los

templos hacían también las veces de bancos de la ciudad y fábricas. Sus dioses solo podían abandonar los templos en ocasiones festivas, pero los sacerdotes se movían en círculos más amplios, efectuando préstamos con intereses a comerciantes, supervisando ejércitos de tejedoras y guardando celosamente sus rebaños y campos. Había poderosas sociedades de mercaderes. Sabemos mucho menos de estos asuntos en las llanuras mayas, pero lo que sabemos sugiere que el poder estaba basado menos en el control de la tierra o en el comercio que en la capacidad de controlar directamente flujos de personas y lealtades, a través de los matrimonios y de los vínculos intensamente personales que obtenían así entre señores y nobles menores. De aquí el énfasis, en la política del periodo maya clásico, en capturar rivales de alto estatus en la guerra como una forma de «capital humano» (algo que apenas aparece en las fuentes mesopotámicas). [105]

Mirar hacia China solo parece complicar incluso más las cosas. Para finales de la era Shang, entre el 1200 y el 1000 a. C., la sociedad china compartía ciertos rasgos con los demás «estados arcaicos» canónicos, pero, considerada como un todo, resulta totalmente única. Como la Cuzco incaica, la capital de los Shang, Anyang, estaba diseñada como un «centro para los Cuatro Países»: un ancla cosmológica para todo el reino, dispuesta como gran escenario para rituales reales. Al igual que Cuzco y que la capital egipcia de Menfis (y, posteriormente, Tebas), la ciudad se encontraba suspendida entre los reinos de los vivos y de los muertos, albergaba los cementerios reales y sus templos mortuorios adyacentes y acogía una administración viva. Sus distritos industriales producían enormes cantidades de vasijas de bronce y jades, las herramientas empleadas para la comunión con los ancestros. [106] No obstante, con respecto a las cosas más importantes, hallamos escasa similitud entre los Shang y el Egipto del Imperio antiguo o el Perú incaico. Para empezar, los gobernantes Shang no proclamaban soberanía sobre un área extensa. No podían viajar libremente, y mucho menos dar órdenes, más allá de una

estrecha franja de territorios apiñados en torno a los tramos medio e inferior del río Amarillo, no muy lejos de la corte real.[107] Incluso en ellos, uno tiene la sensación de que no proclamaron su soberanía del mismo modo que los gobernantes egipcios, peruanos o incluso los mayas. La prueba más clara es la excepcional importancia de la adivinación en el Estado arcaico chino, un llamativo contraste con casi todos los demás ejemplos que hemos tratado.[108]

En efecto, cualquier decisión real —guerras, alianzas, fundación de nuevas ciudades o incluso asuntos tan aparentemente triviales como la ampliación de territorios de caza reales— solo podía proceder si la aprobaban las autoridades definitivas, que eran los dioses y espíritus ancestrales; y no había garantía alguna de que esa aprobación se fuera a dar en ningún caso. Los adivinos de los Shang invocaban a los dioses mediante la quema de ofrendas. El proceso era el siguiente: cuando acogían a dioses o ancestros en una comida ritual, los reyes o sus adivinos ponían caparazones de tortuga o escápulas de buey en el fuego, para luego «leer» las fisuras que se abrían en sus superficies como si se tratase de una especie de escritura profética. El procedimiento era bastante burocrático. Una vez que se había obtenido una respuesta, el adivino, o un escriba designado, autorizaba la lectura grabando una inscripción en un hueso o concha, y el oráculo resultante se almacenaba para posteriores consultas.[109] Estos textos proféticos constituyen las primeras inscripciones escritas de las que tenemos conocimiento en China y, aunque es muy probable que la escritura se empleara para asuntos cotidianos en superficies perecederas que no han sobrevivido, no han llegado hasta nosotros pruebas claras de las demás formas de actividad administrativa o archivos que serían tan típicos en posteriores dinastías chinas, ni tampoco de ningún aparato burocrático elaborado.[110]

Como los mayas, los gobernantes Shang libraban guerras de modo rutinario para hacerse con reservas de víctimas humanas vivas para

sacrificios. Las cortes rivales de los Shang tenían sus propios ancestros, sacrificios y adivinos, y aunque aparentemente reconocían a los Shang como autoridad suprema —especialmente en contextos rituales—, no parecían ver contradicción alguna entre esto e ir a la guerra contra ellos si creían que había causa suficiente. Tales rivalidades contribuyen a explicar el lujo de los funerales Shang y la mutilación de los cuerpos de los cautivos; sus gobernantes estaban aún exhibiendo los juegos agonistas típicos de una «sociedad heroica», compitiendo e intentando superar y humillar a sus rivales. Una situación así es inherentemente inestable y, al final, una dinastía rival, la Zhou Occidental, consiguió derrotar a los Shang y reclamó para sí el Mandato Celestial. [111]

A estas alturas ya debería haber quedado claro que de lo que estamos hablando, en todos estos casos, no es del «nacimiento del Estado» en el sentido de surgimiento, aun en forma embrionaria, de una nueva institución sin precedentes que crecerá y se convertirá en modernas formas de gobierno. De lo que hablamos es, en realidad, de amplios sistemas regionales; tan solo sucede, en los casos de Egipto y de los Andes, que un sistema regional entero se unificó (al menos durante algún tiempo) bajo un solo gobierno. Se trataba, en realidad, de una disposición bastante inusual. Más habituales eran disposiciones como la de la China de los Shang, en los que la unificación era en gran parte teórica, o la de Mesopotamia, donde la hegemonía regional rara vez duraba más de una o dos generaciones; incluso como la de los mayas, en la que existía un prolongado forcejeo entre dos grandes bloques de poder, ninguno de los cuales consiguió realmente superar al otro. [112]

En términos de la teoría específica que hemos estado desarrollando aquí, en la que las tres formas elementales de dominación —control de la violencia, control del conocimiento y poder carismático— pueden

cristalizar en su propia forma institucional (soberanía, administración y política heroica), podríamos definir a casi todos estos «estados arcaicos», de un modo más preciso, como regímenes de dominación de «segundo orden». Regímenes de primer orden como los olmecas, Chavín o los natchez solo desarrollaban una parte de la tríada. Pero en las disposiciones, típicamente mucho más violentas, de los regímenes de segundo orden, se unían dos de los tres principios de modos espectaculares y sin precedentes. Qué dos de los tres, parece haber variado en cada caso. Los primeros gobernantes egipcios combinaban soberanía y administración; los reyes mesopotámicos mezclaban administración y política heroica; los *ahaus* del periodo maya clásico unían política heroica con soberanía.

Deberíamos subrayar aquí que no se trata de que en todos estos casos hubiera un principio totalmente ausente: en realidad, lo que parece haber sucedido es que dos de ellos cristalizaron en formas institucionales —fundiéndose de tal modo que se reforzaban mutuamente como base de gobierno—, mientras que la tercera forma de dominación se veía expulsada totalmente del reino de asuntos humanos, desplazada al cosmos de lo no-humano (como sucedió con la soberanía divina en la Mesopotamia del periodo dinástico arcaico o la burocracia cósmica del periodo maya clásico). Teniendo todo esto en mente, regresemos ahora brevemente a Egipto para aclarar algunos flecos restantes.

Donde reconsideramos el caso egipcio a la luz de nuestros tres principios elementales de dominación, y regresamos al problema de la Edad Oscura

Los arquitectos del Egipto del Imperio antiguo veían claramente el mundo que estaban creando como algo parecido a una perla cultivada, criada en un precioso aislamiento. Su visión está vívidamente documentada en

bajorrelieves en piedra, que adornan las paredes de los templos reales, que servían a los cultos mortuorios de reyes como Dyeser, Menkaura, Seneferu y Sahura. Aquí, Egipto, las «Dos Tierras», está siempre representado como un Estado-teatro celestial, en el que rey y dioses poseen el mismo caché, y un dominio terrenal: un mundo de posesiones rurales y zonas de caza distribuidos en una cartografía de la obediencia, con cada parcela de tierra personificada como una doncella que pone su ofrenda a los pies del rey. El principio rector de esta visión de Egipto es la soberanía absoluta del monarca sobre todo, simbolizada en sus gigantescos monumentos funerarios, su desafiante afirmación de que no había nada que no pudiera conquistar, siquiera la muerte.

Como Jano, empero, el reinado egipcio poseía dos caras. La cara interior era la del patriarca supremo, que custodiaba una vasta familia extendida: una «gran casa» (el significado literal de *faraón*). La cara exterior se muestra en representaciones del rey como líder guerrero o cazador que ejerce el control sobre las fronteras salvajes del país; todas las presas eran legítimas cuando el rey desataba su violencia contra ellas.[113] Esto es muy diferente, sin embargo, de la violencia heroica. En cierto modo, es su opuesto. En un orden heroico, el honor del guerrero se basa en que puede perder; su reputación significa tanto para el que está dispuesto a arriesgar su vida, su dignidad y su libertad por defenderla. Los gobernantes egipcios, en estas primeras épocas, nunca se representan a sí mismos como figuras heroicas de este tipo. Sencillamente no es concebible que pierdan. En consecuencia, las guerras no se nos presentan como competiciones políticas, lo que implicaría un enfrentamiento entre potenciales iguales. En lugar de ello, tanto el combate como la persecución son afirmaciones de propiedad, infinitos ensayos de la misma soberanía que el rey ejercía sobre su pueblo y que, en definitiva, procedía de su parentesco con los dioses.

Como ya hemos tenido ocasión de señalar, toda forma de soberanía tan absoluta y tan personal como la de un faraón plantea necesariamente graves

problemas de delegación. También aquí los funcionarios del Estado debían ser, en cierto sentido, apéndices de la persona misma del rey. Grandes terratenientes, mandos militares, sacerdotes, administradores y otros funcionarios estatales de alto rango ostentaban títulos como «Guardián de los Secretos del Rey», «Amada Amistad del Rey», «Director de Música para el Faraón», «Supervisor de la Manicura de Palacio» e incluso «del Desayuno del Rey». No estamos sugiriendo que no hubiera, aquí, juegos de poder; no ha existido nunca, sin duda, una corte real sin luchas por posición, engaños, falsedades e intrigas políticas. La cuestión es que estas no eran competiciones públicas; no había un espacio reservado a una competición abierta. Todo estaba confinado a la vida en la corte. Esto queda abundantemente claro en las «biografías funerarias» de funcionarios del Imperio antiguo, que describen sus logros vitales casi exclusivamente en términos de su relación con (y del cuidado dispensado a) la figura del rey, más que de cualidades o consecuciones personales. [114]

Lo que tenemos en este caso, pues, parece ser una hipertrofia de los principios de soberanía y administración, y una ausencia casi total de política competitiva. Los dramáticos concursos públicos, políticos o de cualquier otro tipo eran casi inexistentes. No hay nada en las fuentes oficiales del Imperio antiguo (ni hay mucho, tampoco, en posteriores épocas de la historia de Egipto) que nos recuerde, siquiera remotamente, pongamos por caso, las carreras de aurigas de la antigua Roma o los juegos de pelota de los olmecas y zapotecas. En el jubileo real o festival *sed*, en el que los reyes egipcios corrían en un circuito para celebrar la unificación de las Dos Tierras (el Alto y el Bajo Egipto), la carrera tomaba la forma de una representación del faraón en solitario, cuyo resultado nunca ofrecía dudas. En tanto la política competitiva hace aparición en posterior literatura egipcia (ocasionalmente lo hace), tiene lugar precisamente entre los dioses, como sucede en obras como *Disputa entre Horus y Seth*. Los dioses

muertos tal vez compitan entre sí, pero para cuando la soberanía desciende hasta el reino de los mortales, los asuntos ya han quedado solventados.

Solo por dejar absolutamente claro qué estamos tratando aquí: cuando hablamos de ausencia de política carismática estamos hablando de la ausencia de un *Star System* o de un Salón de la Fama con rivalidades institucionalizadas entre caballeros, señores de la guerra, políticos, etcétera. No estamos hablando, ciertamente, de la ausencia de personalidades individuales. Ocurre tan solo que en una monarquía pura, solo una persona (a lo sumo, un puñado de individuos) importa. En efecto, si intentamos comprender el atractivo de la monarquía como forma de gobierno —y no se puede negar que durante gran parte de la historia humana registrada fue muy popular— con toda probabilidad tiene mucho que ver con su capacidad de movilizar sentimientos de índole solidaria y de abyecto terror a la vez. El rey es a un tiempo el individuo definitivo, cuyos caprichos y antojos hay que conceder como a un niño mimado, pero también es la abstracción definitiva, dado que sus poderes sobre la violencia masiva y a menudo (como en Egipto) sobre la producción masiva convierten a todo el mundo en iguales.

Merece también la pena señalar que la monarquía es la única forma de gobierno importante que conocemos en la que los niños son actores cruciales, puesto que todo depende de la capacidad del monarca de continuar la línea dinástica. A los muertos se los puede venerar bajo cualquier régimen —incluso Estados Unidos, autoproclamado faro de la democracia, crea templos a sus Padres Fundadores y esculpe retratos de sus presidentes muertos en laderas de montañas—, pero los niños, objetos de puro cuidado y crianza, solo son políticamente importantes en reinos e imperios.

Si se considera el antiguo Egipto como el primer Estado auténtico y paradigma de todos los que lo sucederán, es en gran parte porque consiguió sintetizar soberanía absoluta —la capacidad del monarca de quedar apartado de la sociedad humana y ejercer violencia arbitraria con impunidad— con un aparato administrativo que, al menos en ciertos momentos, podía reducir a todo el mundo a sencillos engranajes de una sola y gigantesca máquina. Tan solo faltaba la política heroica-competitiva, desplazada hacia los reinos de los dioses y los muertos. Pero hubo, evidentemente, una gran excepción a esto que se daba justo en aquellos momentos en los que la autoridad central se quebraba, las supuestas «edades oscuras», comenzando por el primer periodo intermedio (*ca.* 2181-2055 a. C.)

Ya hacia el final del Imperio antiguo, los nomarcas («gobernadores locales») se habían instituido en dinastías *de facto*.[115] Cuando el gobierno central se dividió en centros rivales en Heracleópolis y Tebas, estos líderes locales empezaron a asumir la mayoría de las funciones de gobierno. A menudo calificados de «señores de la guerra», estos nomarcas no se parecían en nada a los pequeños reyes del periodo predinástico. Al menos en sus monumentos, se presentan a sí mismos más como héroes populares, incluso santos. Tampoco se trataba esto siempre de jactancia hueca. Algunos fueron, en efecto, venerados como santos durante siglos. Sin duda siempre habían existido figuras carismáticas en Egipto; con la ruptura del Estado patrimonial estas figuras pudieron proclamar su autoridad en función de sus logros y atributos personales (valentía, generosidad, habilidades de oratoria y estrategia) y, de un modo crucial, redefinir la autoridad social misma como algo basado en cualidades de servicio público y piedad hacia los dioses locales, así como el apoyo popular que inspiraban esas cualidades.

Dicho de otra manera: siempre que la soberanía estatal se derrumbaba, la política heroica regresaba con figuras carismáticas tan jactanciosas y

competitivas, tal vez, como las que conocemos de antiguos poemas épicos, pero mucho menos sedientas de sangre. El cambio es claramente visible en inscripciones autobiográficas como las halladas en la tumba excavada en roca del nomarca Anjtifi, en El Moalla, al sur de Tebas. Así narra su papel en la guerra:

> Yo fui quien encontró la solución cuando el país carecía de ella debido a las malas decisiones, y mis palabras fueron sabias y mi valentía triunfó el día en que fue necesario unir a las tres provincias. Soy un hombre honesto que no tiene igual, un hombre que puede hablar libremente cuando los demás están obligados a guardar silencio.

De un modo incluso más sorprendente, celebra así sus logros sociales:

> Di pan al hambriento y ropa al desnudo; ungí a quienes no tenían aceite; di sandalias a los descalzos; di una esposa a quien no tenía una. Me cuidé de las ciudades de Hefat [El Moalla] y Hor-mer en todas las [crisis, cuando] el cielo se nubló y la tierra [¿se abrasó? y la gente moría] de hambre en esta orilla de Apofis. El Sur vino con su gente y el Norte, con sus hijos; trajeron el mejor aceite a cambio de la cebada que se les entregó [...]. El Alto Egipto estaba muriendo de hambre, hubo quien llegó a comerse sus propios hijos. Yo me negué a que se muriera de hambre en el nomo [...]. Nunca permití que nadie tuviese la necesidad de ir de este nomo a otro. Soy un héroe sin igual. [116] [117]

Tan solo en este punto, en el primer periodo intermedio, podemos ver una aristocracia hereditaria instalándose en Egipto, a medida que magnates locales como Anjtifi comienzan a transferir sus poderes a sus descendientes y familias extendidas. La aristocracia y la política personal no tenían ese lugar reconocido en el Imperio antiguo precisamente porque entraban en conflicto con el principio de soberanía. En resumen, la transición del Imperio antiguo al primer periodo intermedio no fue tanto un cambio del «orden» al «caos», como afirmaba antes la ortodoxia egiptológica, como un paso de «soberanía» a «política carismática» como distintas formas de enmarcar el ejercicio del poder. Con ello vino un desplazamiento del énfasis, del pueblo como cuidador de gobernantes cuasidivinos al cuidado del pueblo como ruta legitimadora de la autoridad. En el antiguo Egipto, como tan a menudo en la historia, se suceden importantes logros políticos precisamente en esos periodos (las llamadas «eras oscuras») que suelen

desdeñarse o despreciarse porque nadie iba por ahí construyendo grandiosos monumentos de piedra.

Donde buscamos los orígenes reales de la burocracia, y parece que los hallamos a una escala sorprendentemente diminuta

A estas alturas debería ser fácil entender por qué se suele poner al antiguo Egipto como ejemplo paradigmático de formación de Estado. No es tan solo que cronológicamente constituya el primero de los que hemos dado en llamar «regímenes de dominación de segundo orden»; si dejamos de lado el muy posterior Imperio incaico, se trata también del único caso en el que los dos principios que se unieron fueron el de soberanía y el de administración. Dicho de otro modo, es el único caso procedente de una fase suficientemente distante del pasado que encaja a la perfección con el modelo que debió de haber sucedido. Todas estas ideas se remontan a cierto tipo de teoría social —o, tal vez mejor expresado, teoría de organización— que describimos al inicio del capítulo 8. Los grupos pequeños, casi íntimos (dice esta argumentación), pueden ser capaces de adoptar medios informales e igualitarios de solución de problemas; pero, en cuanto comienzan a unirse grandes grupos de personas en una ciudad o un reino, todo cambia.

Sencillamente se da por sentado, en este tipo de teoría, que una vez que las sociedades hayan crecido en escala, necesitarán, en palabras de Robin Dunbar, «jefes que dirijan y una fuerza policial que se asegure de que se hace caso de las normas sociales»; o, como dice Jared Diamond, «las grandes poblaciones no pueden funcionar sin líderes que tomen las decisiones, sin ejecutivas que las pongan en práctica y sin burócratas que administren las resoluciones y leyes».[118] Dicho de otro modo, si quiere usted vivir en una sociedad a gran escala, necesita un soberano y una

administración. Se da más o menos por sentado que es necesario algún tipo de monopolio de la fuerza coactiva (nuevamente la capacidad de amenazar a alguien con armas) a fin de lograr esto. A su vez, se da por sentado, invariablemente, que los sistemas de escritura se desarrollaron al servicio de impersonales estados burocráticos, consecuencia de todo este proceso.

Como ya hemos visto, nada de todo esto es realmente cierto, y las predicciones basadas en estas ideas resultan casi invariablemente erróneas. Vimos un dramático ejemplo en el capítulo 8. Antaño se dio ampliamente por sentado que si los estados burocráticos tienden a surgir en áreas con complejos sistemas de irrigación, debió de haber sido por la necesidad de los administradores de coordinar el mantenimiento de las canalizaciones y regular el suministro de agua. La realidad es que los granjeros son perfectamente capaces de coordinar complicadísimos sistemas de irrigación por sí mismos, y hay pocas pruebas, en la mayoría de los casos, de que los primeros burócratas tuvieran algo que ver con tales asuntos. Las poblaciones urbanas parecen poseer una notable capacidad de autogobierno de maneras que, aunque no habitualmente muy «igualitarias», eran mucho más participativas que casi cualquier gobierno municipal actual. Entretanto, la mayoría de los emperadores de la antigüedad, al parecer, no veían muchas razones para interferir, dado que sencillamente no les importaba mucho de qué manera sus súbditos limpiaban las calles o mantenían sus fosas de drenaje.

También hemos señalado que, cuando los regímenes de la antigüedad basan su dominación en acceso exclusivo a formas de conocimiento, este no suele ser el tipo de conocimiento que nosotros consideraríamos especialmente práctico: las revelaciones chamánicas y psicotrópicas que habrían inspirado a los constructores de Chavín de Huántar serían un ejemplo. En realidad, las primeras formas de administración funcionales, en el sentido de mantener listas, libros de registros, procedimientos contables, capataces, auditorías y archivos, parecen surgir precisamente en estos tipos

de contextos rituales: en los templos mesopotámicos, en los cultos egipcios a los ancestros, en las lecturas de oráculos de los chinos, etcétera.[119] De modo que una cosa que podemos decir ahora, con cierto grado de certeza, es que la burocracia no comenzó sencillamente como una solución práctica a problemas de gestión de información en el momento en que las sociedades humanas sobrepasaban cierto umbral de escala y complejidad.

Esto, sin embargo, suscita la interesante pregunta de dónde y cuándo surgieron por primera vez estas tecnologías, y por qué razón. También aquí hay nuevas pruebas sorprendentes. Nuestro conocimiento arqueológico emergente sugiere que los primeros sistemas especializados de control administrativo surgieron en realidad en comunidades muy pequeñas. La primera prueba clara de esto aparece en una serie de diminutos asentamientos prehistóricos de Oriente Próximo, fechados unos 1.000 años después de la fundación del yacimiento neolítico de Çatalhöyük (alrededor de 7400 a. C.) pero, aun así, unos 2.000 años antes de la aparición de nada remotamente parecido a una ciudad.

El mejor ejemplo de un yacimiento de este tipo es Tell Sabi Abyad, investigado por un grupo de arqueólogos holandeses que trabajaban en el valle del río Balikh, en Siria, en la provincia de Al Raqa. Hace unos 8.000 años (*ca.* 6200 a. C.), en lo que era la Mesopotamia prehistórica, una aldea de una hectárea quedaba abrasada por un incendio, horneando sus muros de barro y muchos de sus contenidos de arcilla, conservándolos. Aunque se trató, obviamente, de un golpe de pésima suerte para sus habitantes, fue una circunstancia tremendamente afortunada para investigadores posteriores, dado que nos dejó una ventana abierta a la organización de una aldea de finales del Neolítico, que comprendía tal vez unos 150 habitantes.[120] Lo que los excavadores descubrieron es que no solo los habitantes de esta aldea erigieron instalaciones centrales de almacenamiento, almacenes y graneros

incluidos, sino que también emplearon dispositivos de administración de cierta complejidad para mantener al día su contenido. Estos dispositivos incluían archivos económicos, precursores en miniatura de los archivos del templo de Uruk y otras ciudades mesopotámicas posteriores.

Estos no eran archivos escritos: la escritura, como tal, no aparecería hasta al cabo de otros 3.000 años. Lo que existían eran fichas de formas geométricas hechas de arcilla, de un tipo que parece haberse empleado en muchas aldeas similares del Neolítico, con toda probabilidad para mantener la localización de determinados recursos.[121] En Tell Sabi Abyad se usaron junto a ellas sellos miniados con diseños grabados para estampar y marcar los tapones de barro de vasijas de diferentes casas con signos identificativos.[122] Tal vez aún más reseñable sea que los tapones mismos, una vez retirados de las vasijas, se guardaban y archivaban en un edificio especial —una especie de oficina— cerca del centro de la aldea para posteriores referencias.[123] Desde que se publicaron estos descubrimientos, en los noventa, los arqueólogos han estado debatiendo a qué intereses y propósitos servían estas «burocracias de aldea».

Al intentar dar respuesta a esta pregunta, es importante señalar que la oficina central y el depósito de Tell Sabi Abyad no están asociados a ningún tipo de gran residencia, de enterramientos lujosos u otros signos de estatus personal. Si acaso, lo llamativo acerca de los restos de esta comunidad es su uniformidad: las viviendas circundantes, por ejemplo, son a grandes rasgos iguales en tamaño, calidad y contenidos supervivientes. Los contenidos mismos sugieren pequeñas unidades familiares que mantenían una compleja división del trabajo, incluidas a veces tareas que sin duda habrían requerido la cooperación de varias familias. Los rebaños se tenían que pastorear; cierta variedad de cereal debía ser plantada, cosechada y trillada; lo mismo con el lino, para tejer, una actividad que se practicaba junto con otras artesanías caseras como la alfarería, la creación de cuentas, la talla de piedra y formas sencillas de metalurgia. Y, evidentemente, había niños que

criar, ancianos de los que cuidar, casas que construir y mantener, matrimonios y funerales que coordinar, etcétera.

Una planificación cuidadosa y la ayuda mutua habrán sido vitales para completar con éxito una ronda de actividades productivas anuales, mientras que las pruebas de obsidiana, metales y pigmentos exóticos indica que los aldeanos solían interactuar con extranjeros, sin duda a través de matrimonios, además de viajes y comercio.[124] Como ya hemos visto en el caso de las aldeas tradicionales vascas, estas actividades podían implicar cálculos matemáticos bastante complicados. Aun así, esto no explica por qué hubo una necesidad de recaer en sistemas precisos de medición y archivo. Al fin y al cabo, hay miles de pequeñas comunidades agrícolas en la historia de la humanidad que equilibraron combinaciones de similar complejidad de tareas y responsabilidades sin necesidad de crear nuevas técnicas de mantenimiento de registros.

Sea cual sea la razón, el efecto de introducir estas técnicas parece haber sido profundo para las aldeas de la Mesopotamia prehistórica, así como del país montañoso circundante. Recordemos que 2.000 años separan Tell Sabi Abyad de las primeras ciudades, y durante ese largo lapso temporal la vida en Oriente Próximo sufrió una serie de notables cambios. En determinados aspectos, las personas que vivían en pequeñas comunidades comenzaron a actuar como si ya estuviesen viviendo en algún tipo de sociedad de masas, pese a que nadie había visto jamás una ciudad. Puede sonar contraintuitivo, pero es lo que vemos en los siglos siguientes, en pruebas dispersas a lo largo de una enorme región, desde el sudoeste de Irán hasta las tierras altas de Turquía. En muchos aspectos, este fenómeno es otra versión de las «áreas culturales» o zonas de hospitalidad que ya tratamos, pero aquí hay un elemento diferente: las afinidades entre casas y familias distantes parecen haberse basado cada vez más en un principio de uniformidad cultural. En cierto sentido, pues, esta fue la primera época de la «aldea global».[125]

El aspecto que tiene todo esto, en el registro arqueológico, no se puede confundir. A este respecto escribimos de primera mano, puesto que uno de nosotros ha realizado investigaciones arqueológicas en aldeas prehistóricas del Kurdistán iraquí, fechadas antes y después de que tuviera lugar la gran transformación. Lo que uno halla, en el quinto milenio a. C., es la desaparición gradual, de la vida de la aldea, de la mayoría de los signos exteriores de diferencia o individualidad, a medida que herramientas administrativas y otras nuevas tecnologías se extienden a lo ancho de una amplia franja de Oriente Próximo. Cada vez más se comienzan a fabricar las casas de acuerdo con un plano estándar tripartito, y la alfarería, que antaño había sido un medio de expresión de la habilidad y creatividad individual, parece hacerse deliberadamente aburrida, uniforme y, en algunos casos, estandarizada. La producción artesana en general se vuelve más mecánica, y la mano de obra femenina se ve sujeta a nuevos modos de control espacial y segregación. [126]

En realidad, todo este periodo, que dura en torno a 1.000 años (los arqueólogos lo denominan «periodo El Obeid», por el yacimiento de Tell El Obeid, al sur de Irak), fue uno de innovación en metalurgia, horticultura, textiles, dieta y comercio a gran distancia; desde un punto de vista social, no obstante, parece haberse hecho todo lo posible por evitar que tales innovaciones se convirtieran en marcadores de rango o distinción individual: en otras palabras, por impedir el surgimiento de diferencias evidentes en estatus, tanto dentro de las aldeas como entre ellas. Resulta misterioso, pero sería posible que estemos ante el nacimiento de una ideología abiertamente igualitaria en los siglos previos a la aparición de las primeras ciudades del mundo, y que las herramientas administrativas se crearan no como un medio para extraer y acumular riqueza, sino precisamente para evitar que ese tipo de cosas sucediera. [127] Para tener una idea de cómo debieron de funcionar esas burocracias a pequeña escala en la práctica, podemos regresar brevemente a los *ayllu*, esas asociaciones

andinas que, como mencionamos antes, tenían su propia administración casera.

También los *ayllu* se basaban en un fuerte principio de igualdad: sus miembros, literalmente, vestían uniformes, y cada valle tenía su propio diseño tradicional de tela. Una de las principales funciones de los *ayllu* era redistribuir las tierras cultivables a medida que las familias crecían o decrecían, para asegurarse de que ninguna se volvía más rica que otra: en efecto, ser una casa «rica» significaba tener muchos niños sin casar, y por ello, mucha tierra, dado que no había ninguna otra base de comparación de la riqueza. [128] De igual manera, los *ayllu* ayudaban a las familias a evitar las escaseces de mano de obra y llevaban la cuenta de la cantidad de jóvenes capaces de ambos sexos en cada casa, para asegurarse de que a nadie le faltaba mano de obra en momentos cruciales, pero también de que los ancianos, enfermos, viudas, huérfanos o discapacitados eran cuidados como necesitaban.

Entre familias, las responsabilidades se fundaban en un principio de reciprocidad: se mantenían registros y al final del año se cancelaban todas las deudas o créditos. Es aquí donde aparece la «burocracia de aldea». Hacer eso implicaba que se debían medir unidades de trabajo de tal modo que permitiera una clara resolución de las inevitables discusiones que surgirían en tales situaciones: acerca de quién hizo qué para quién y quién debe qué a quién. [129] Cada *ayllu* parece haber tenido sus propias cuerdas *quipu*, que se anudaban y reanudaban constantemente para mantenerlas actualizadas, a medida que las deudas se registraban o se cancelaban. Es posible que los *quipu* se inventaran para ese propósito. En otras palabras, aunque las herramientas administrativas empleadas fueran diferentes, la razón de que existieran era similar a lo que imaginamos de los sistemas de contabilidad de las aldeas de la prehistoria mesopotámica, y estaban arraigadas en un ideal similarmente explícito de igualdad. [130]

Evidentemente, el peligro de estas técnicas de contabilidad es que se las puede acabar usando para otros propósitos: el preciso sistema de equivalencias que subyace tras ellas tiene el potencial para dar a casi cualquier disposición social, incluso las basadas en la violencia arbitraria (por ejemplo, una «conquista»), una imagen de justicia y equidad. Es por esto por lo que soberanía y administración constituyen una combinación tan potencialmente letal, tomando los efectos igualadores de la última y convirtiéndolos en herramientas de dominación social, e incluso tiranía.

Recordemos que con el Inca, los *ayllu* fueron reducidos a «mujeres conquistadas», y se emplearon las cuerdas de *quipu* para llevar la cuenta de las deudas de trabajo que se le debían a la administración central incaica. A diferencia de los registros de cuerdas locales, estos eran fijos e innegociables; los nudos nunca eran deshechos y reanudados. Aquí es necesario superar unos cuantos mitos acerca de los incas, a los que a menudo se representa como el más blando de los imperios e, incluso, como una especie de benevolente estado protosocialista. En realidad, fue el sistema *ayllu* preexistente el que continuó proporcionando seguridad social bajo mandato inca. En contraste, la gigantesca estructura administrativa erigida por la corte del Inca era de naturaleza extractiva y explotadora, incluso si los funcionarios locales designados por la corte preferían representarla como una extensión de los principios de los *ayllu*: de cara a la vigilancia y registro centrales, las casas se agrupaban en unidades de 10, 50, 100, 500, 1.000, 5.000, etcétera, cada una de ellas responsable de obligaciones laborales más allá de las que ya tenían para con su comunidad de un modo que tan solo podía causar el caos y la destrucción sobre las lealtades ya existentes, la geografía y la organización comunal.[131] Los deberes de corvea se asignaban de manera uniforme en función de una rígida escala de medida; las tareas sencillamente se inventaban si no había nada que hacer; a los malhechores se los castigaba con gravedad.[132]

Las consecuencias fueron predecibles, y podemos verlas claramente reflejadas en narraciones de primera mano proporcionadas por los cronistas españoles de la época, que se interesaron, obviamente, por las estrategias incaicas de conquista y dominación, y su funcionamiento. Los líderes comunitarios se convirtieron en agentes estatales *de facto*, y o bien aprovecharon legalismos para enriquecerse o bien intentaron proteger a sus comunidades y a sí mismos si había problemas. Quienes eran incapaces de afrontar la deuda de corvea o fracasaban en sus intentos de huir o rebelarse eran reducidos al estatus de sirvientes o concubinas para la corte y los funcionarios del Inca.[133] Esta nueva clase de peones hereditarios estaba creciendo rápidamente en la época de la conquista española.

Nada de todo esto implica que la reputación de los incas como excelentes administradores sea errónea. Al parecer eran perfectamente capaces de mantenerse al día en nacimientos y muertes, ajustando las cifras de cada familia en los festivales anuales, etcétera. ¿Por qué, pues, imponer un sistema tan extrañamente torpe y monolítico a uno ya existente (los *ayllu*) claramente más flexible? Resulta difícil sustraerse a la sensación de que en todas esas situaciones, la evidente mano dura, la insistencia en seguir las reglas incluso cuando no tienen ningún sentido, constituye la mitad del mensaje. Tal vez es así sencillamente como la soberanía se manifiesta, en forma burocrática. Al ignorar la historia particular de cada casa, de cada individuo; al reducir todo a números, uno proporciona un lenguaje de igualdad, pero a la vez se asegura de que siempre haya quien fracase y no cumpla con sus cuotas, y, por lo tanto, de que siempre haya suministro de peones, trabajadores forzosos y esclavos.

En Oriente Próximo parecen haber sucedido cosas muy similares en periodos posteriores de la historia. Es mundialmente conocido que el libro de Profetas, en la Biblia hebrea, conserva recuerdos de las fuertes protestas que se dieron cuando las exigencias de tributo llevaron a los granjeros a la miseria, forzándolos a empeñar sus viñedos y rebaños, y finalmente a

entregar a sus hijos como peones por deudas. O de cuando los ricos mercaderes y administradores aprovechaban las malas cosechas, inundaciones, desastres naturales o sencillamente la mala suerte de sus vecinos para ofrecerles préstamos cargados de intereses que llevaban a los mismos resultados. Hay registros de quejas similares en China y en la India. El establecimiento inicial de imperios burocráticos va seguido casi siempre por algún tipo de sistema de equivalencia completamente desquiciado. No es este el lugar para trazar una historia del dinero y de la deuda, [134] sino solo para señalar que no es una coincidencia que sociedades como las del periodo Uruk, de Mesopotamia, fueran a la vez comerciales y burocráticas. Tanto el dinero como la administración se basan en los mismos principios de equivalencia impersonal. Lo que deseamos subrayar en este punto es cuán frecuentemente las desigualdades más violentas parecen surgir, en primera instancia, de ficciones de igualdad legal como estas. Todos los habitantes de una ciudad, todos los creyentes de su deidad, todos los súbditos de su rey eran considerados, en definitiva, iguales... al menos en un aspecto específico. Las mismas leyes, los mismos derechos, las mismas responsabilidades se aplicaban a todos ellos, bien como individuos, bien, en épocas posteriores y más patriarcales, como familias bajo la autoridad de algún *paterfamilias*.

Lo importante aquí es el hecho de que esta igualdad puede percibirse como hacer que las personas (y las cosas) sean intercambiables, lo que a la vez permitía a los gobernantes, o a sus esbirros, plantear exigencias impersonales que no tuvieran en cuenta las situaciones únicas de sus súbditos. Esto es, evidentemente, lo que da a la palabra *burocracia* las desagradables asociaciones que sigue teniendo hoy en día en casi todo el mundo. El término mismo evoca estupidez mecánica. Pero no hay razones para creer que los sistemas impersonales fueran originalmente (o necesariamente) estúpidos. Si en un *ayllu* boliviano, en un concejo vasco — o en la administración de una aldea neolítica como la de Tell Sabi Abyad o

sus sucesoras urbanas mesopotámicas—, los cálculos arrojaban un resultado evidentemente imposible o irrazonable, las cosas siempre se podían ajustar. Como sabe todo aquel que haya pasado un tiempo en una comunidad rural, o que haya trabajado para un consejo municipal o vecinal de una gran ciudad, resolver estas desigualdades puede exigir muchas horas, posiblemente días enteros, de tediosa discusión, pero casi siempre se llegará a un acuerdo que no complacerá del todo a nadie. Es la adición del poder soberano y la consiguiente capacidad del gobernante de decir «las normas son las normas; no se hable más del asunto» lo que permite a los mecanismos burocráticos volverse genuinamente monstruosos.

A lo largo de este libro hemos tenido ocasión de hablar de tres libertades primordiales, aquellas que durante la mayor parte de la historia de la humanidad sencillamente se daban por supuestas: la libertad de movimiento, la libertad de desobedecer y la libertad para crear o transformar relaciones sociales. También hemos señalado cómo la voz inglesa *free* procede de un término germánico que significa «amigo», dado que, a diferencia de la gente libre, los esclavos no tienen amigos, porque no pueden comprometerse ni hacer promesas. La libertad para hacer promesas es probablemente el elemento más básico y elemental de nuestra tercera libertad, así como nuestra capacidad de alejarnos físicamente de una situación difícil es el elemento más básico de la primera. En realidad, la palabra más antigua con el significado de «libertad» registrado jamás en una lengua humana es el término sumerio *ama(r)-gi*, que significa literalmente «regresar a la madre», porque los reyes sumerios emitían periódicamente decretos de anulación de deudas, que cancelaban todas las deudas no comerciales y en algunos casos permitían a aquellos mantenidos como peones por deudas en casa de sus acreedores regresar a casa con su familia. [135]

Podríamos preguntarnos cómo es que ese elemento básico de todas las libertades humanas, la libertad para comprometerse y hacer promesas, y, así, crear relaciones, acabó convertido en su opuesto exacto: peonaje, servidumbre o esclavitud permanente. Sucede, sugerimos nosotros, precisamente cuando las promesas se convierten en impersonales, transferibles, en una palabra: burocratizadas. Una de las grandes ironías de la historia es que la idea de madame de Graffigny de que el Estado inca era un ejemplo de benevolente orden burocrático procede de una mala lectura de las fuentes, si bien una muy común: confundir los beneficios sociales de unidades locales autogestionadas (*ayllu*) por una estructura imperial de mando, las cuales en realidad servían casi exclusivamente para aprovisionar al ejército, a los sacerdotes y a las clases administrativas.[136] Los reyes mesopotámicos y posteriormente los chinos también tendían a representarse a sí mismos, como los nomarcas egipcios, como protectores de los débiles, alimentadores de los hambrientos, solaz de viudas y huérfanos.

Lo que el dinero es a las promesas, podríamos decir, es la burocracia estatal al principio de cuidado: en ambos casos hallamos uno de los más fundamentales sillares de la vida social corrompido por una confluencia de matemáticas y violencia.

DONDE, ARMADOS CON EL NUEVO CONOCIMIENTO, REPENSAMOS ALGUNAS DE LAS PREMISAS BÁSICAS DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL

Científicos sociales y filósofos políticos han debatido acerca de los «orígenes del Estado» durante más de un siglo. Estos debates nunca quedan resueltos y probablemente nunca lo serán. A estas alturas, al menos podemos comprender por qué. En gran parte como la búsqueda de los «orígenes de la desigualdad», buscar los orígenes del Estado es prácticamente como perseguir un fantasma. Como señalamos al inicio, a los

conquistadores españoles nunca se les ocurrió preguntarse si estaban (o no) tratando con «estados», puesto que el concepto no existía en aquella época. El lenguaje que ellos empleaban, de reinos, imperios y repúblicas, sirve, en cualquier caso, y en muchos casos, incluso mejor.

Los historiadores, evidentemente, aún hablan de reinos, imperios y repúblicas. Si los científicos sociales han preferido el lenguaje de los «estados» y de la «formación del Estado» es en gran parte porque se supone que es más científico, pese a la falta de una definición coherente. No se sabe bien por qué. Puede que en parte sea porque las nociones de Estado y de ciencia moderna surgieron más o menos al mismo tiempo, y hasta cierto punto se enredaron una con otra. Sea cual sea la causa, dado que la literatura existente está tan implacablemente centrada en una narrativa única de aumento de complejidad, jerarquía y formación de estados, se hace muy difícil emplear el término «Estado» para cualquier otro propósito.

El que nuestro planeta esté, hoy en día, casi completamente cubierto de estados hace que sea fácil escribir como si este resultado hubiera sido inevitable. Sin embargo, nuestra presente situación lleva a la gente, de manera habitual, a dar por sentadas ideas «científicas» acerca de cómo llegamos hasta aquí que no tienen casi nada que ver con los datos de que disponemos. Sencillamente se proyectan hacia atrás ciertos rasgos prominentes de las disposiciones actuales, y se da por supuesto que existieron una vez que la sociedad llegó a determinado grado de complejidad... a menos que se puedan presentar pruebas definitivas de su ausencia.

Por ejemplo, se suele dar por sentado que los estados comienzan cuando ciertas funciones claves del gobierno —militar, administrativa y judicial— pasan a manos de especialistas a tiempo completo. Esto tiene sentido si uno acepta la narrativa de que un excedente agrícola «liberó» a una notable proporción de la población de la onerosa responsabilidad de asegurarse cantidades adecuadas de alimento: una historia que sugiere el inicio de un

proceso que llevaría a nuestra actual división global del trabajo. Los primeros estados habrían empleado este excedente en gran parte para mantener burócratas a tiempo completo, sacerdotes, soldados y similares, pero —se nos recuerda siempre— su existencia permitió también la de escultores, poetas y astrónomos.

Es una bonita historia. Es también bastante certera cuando se la aplica a nuestra situación actual (al menos tan solo una pequeña proporción de nosotros está dedicada a la producción y distribución de alimentos). Sin embargo, casi ninguno de los regímenes que hemos estado tratando en este capítulo estaba compuesto por especialistas a tiempo completo. De un modo más evidente, ninguno de ellos poseía un ejército regular. La guerra era, en gran parte, un asunto que se reservaba a cuando acababa la temporada agrícola. Tampoco sacerdotes ni jueces funcionaban como tales a tiempo completo; en realidad, la mayoría de las funciones de gobierno del Egipto del Imperio antiguo, la China de los Shang, la Mesopotamia del periodo dinástico arcaico o, de igual modo, de la Atenas clásica, las llevaba a cabo una fuerza laboral por turnos, cuyos miembros tenían otras vidas como gestores de propiedades rurales, comerciantes, constructores o toda una gama de ocupaciones diferentes. [137]

Podríamos ir más lejos. No queda claro hasta qué grado muchos de estos «estados primitivos» eran fenómenos estacionales (recordemos que, si nos remontamos a la Edad de Hielo, las reuniones estacionales podían constituir escenarios para la representación de algo que nos recuerda bastante a un reino; los gobernantes mantenían una corte solo durante ciertos periodos del año, y a algunos clanes o sociedades de guerreros se les concedían poderes casi de policía estatal durante los meses invernales). [138] Como la guerra, el asunto del gobierno tendía a concentrarse en gran parte durante algunas épocas del año: había meses llenos de proyectos de construcción, concursos, festivales, censos, juramentos de lealtad, juicios y espectaculares ejecuciones, y otras épocas en las que los súbditos de un rey tendían a

dispersarse para atender las más urgentes cuestiones de plantar, cosechar o pastorear. Esto no significa que esos reinos no fuesen reales: eran capaces de movilizar, así como de matar y mutilar, a miles de seres humanos. Tan solo significa que su realidad era, *de facto*, esporádica. Aparecían y se disolvían.

¿Podría ser que, del mismo modo en que la agricultura lúdica —nuestra manera de denominar esos métodos informales y flexibles de cultivo que dejaban a la gente tiempo para realizar todo tipo de otras actividades estacionales— se convirtió en agricultura más seria, los reinos lúdicos comenzaran también a adquirir más sustancia? Las pruebas procedentes de Egipto bien pueden interpretarse en esa línea. Pero también es posible que ambos procesos, cuando se dieron, estuvieran instigados por algo más, como el surgimiento de relaciones patriarcales y el declive del poder de la mujer en la familia. Desde luego, este es el tipo de preguntas que deberíamos estar haciéndonos. La etnografía nos demuestra también que los reyes no suelen contentarse con la idea de ser una presencia esporádica en las vidas de sus súbditos. Incluso los gobernantes de reinos que nadie describiría como un estado, como los *reth* de los shilluk o los gobernantes de los pequeños principados en Java o Madagascar, intentaban insertarse en los ritmos de la vida cotidiana insistiendo en que nadie podía pronunciar un juramento, casarse o incluso saludarse sin invocar su nombre. De esta manera el rey se convertía en el medio necesario por el cual sus súbditos establecían relaciones entre sí, en gran parte del mismo modo en que los jefes de Estado insisten en poner sus caras en el dinero.

En 1852, el ministro wesleyano y misionero Richard B. Lyth describió cómo en el reino fiyiano de Cakaudrove había una norma diaria de silencio absoluto al alba. Luego el emisario real proclamaba que el monarca estaba a punto de masticar su raíz de kava, a lo que todos sus súbditos respondían: «¡Que la masque!». Una ruidosa ovación cerraba el ritual cuando este concluía. El gobernante era el Sol, que daba tanto la vida como un orden a

su pueblo. Recreaba el universo cada día. En realidad, la mayoría de los eruditos actuales insisten en que este rey no era siquiera un rey, sino el jefe de una «confederación de jefaturas» que gobernaba sobre, tal vez, un millar de personas. Estas afirmaciones cósmicas se suelen hacer regularmente en los rituales reales de todo el mundo, y su grandiosidad no parece guardar relación con el verdadero poder de un gobernante (es decir, con su capacidad de hacer que alguien haga cualquier cosa que no quiera hacer). Si *el Estado* significa algo, se refiere precisamente al impulso totalitario que subyace tras todas estas afirmaciones, el deseo de hacer que el ritual dure, *de facto*, para siempre. [139]

Monumentos como las pirámides egipcias parecen haber servido a un mismo propósito. Fueron intentos de hacer que un determinado tipo de poder pareciera inmortal: ese poder que solo se manifestaba en los meses en que la construcción de las pirámides se ponía en marcha. Inscripciones u objetos diseñados para proyectar una imagen de poder cósmico —palacios, mausoleos, lujosas estelas con figuras cuasidivinas que anunciaban leyes o que se jactaban de sus conquistas— son precisamente las que más probabilidades tienen de sobrevivir, formando así el núcleo de los mayores yacimientos culturales y colecciones de museos de hoy en día. Tal es su poder que incluso hoy corremos el riesgo de caer bajo su encanto. Realmente no sabemos cuán en serio tomárnoslos. Al fin y al cabo, los súbditos fiyianos del rey de Cakaudrove tienen que, al menos, haber estado dispuestos a aceptar el ritual diario de la salida de sol, dado que el rey iba bastante justo de medios con los que obligarlos. Pero gobernantes como Sargón el Grande, de Acadia, o el primer emperador de China tenían muchos de estos recursos a su disposición, y, en consecuencia, podemos decir incluso menos acerca de lo que opinaban sus súbditos de sus grandiosas afirmaciones. [140]

Comprender las realidades del poder, sea en sociedades modernas, sea en sociedades antiguas, es reconocer este espacio entre lo que las élites

afirman que pueden hacer y lo que realmente pueden hacer. Como señaló hace ya mucho tiempo el sociólogo Philip Abrams, no hacer esta distinción ha llevado a científicos sociales a incontables callejones sin salida, porque el Estado «no es la realidad que hay tras la máscara de la práctica política. Es, en sí, la máscara que impide que veamos nuestra práctica política como lo que realmente es». Para comprender esto último, sostiene, hemos de prestar atención a «los sentidos en los que el Estado no existe, más que a aquellos en los que sí lo hace».[141] Ahora podemos ver que todos estos argumentos se aplican con tanta fuerza a los antiguos regímenes políticos como a los nuevos, si no más.

Se ha buscado el origen del Estado, desde hace mucho, en lugares tan diversos como el antiguo Egipto, el Perú incaico y la China de los Shang, pero resulta que lo que hoy en día denominamos «estados» no son una constante en la historia; no son el resultado de un largo proceso evolutivo que comenzó en la Edad de Bronce, sino más bien la confluencia de tres formas políticas —soberanía, administración y competición carismática— con orígenes diferentes. Los estados modernos constituyen tan solo una de las maneras en las que los tres principios de dominación acabaron juntándose, pero esta vez con la idea de que el poder de los reyes reside en una entidad llamada «el pueblo» (o «la nación»); que las burocracias existen para beneficio de dicho «pueblo», y en las que una variante de las antiguas competiciones aristocráticas ha acabado rebautizada como «democracia», generalmente en forma de elecciones nacionales. No había nada inevitable en todo esto. Si fuese necesario demostrarlo, solo hay que observar cuánta parte de esta particular disposición está hoy en día cayendo en pedazos. Como ya hemos señalado, en la actualidad hay burocracias planetarias (públicas y privadas, que van desde el FMI y la OMC, a J. P. Morgan Chase o las varias agencias de calificación de riesgos) sin nada que recuerde siquiera a los principios correspondientes de soberanía global o de política mundial competitiva; aparte de ello, hay todo tipo de amenazas a la

soberanía de los estados, desde las criptomonedas a las agencias de seguridad privadas.

Si hay algo claro hoy en día es esto: allá donde una vez dimos por sentado que civilización y Estado eran entidades vinculadas, que llegaban a nosotros como un paquete histórico (tómelo o déjelo, es para siempre), lo que la historia nos demuestra es que esos términos hacen en realidad referencia a complejas amalgamas de elementos que poseen orígenes totalmente distintos y que están en la actualidad en proceso de separación. Visto de este modo, repensar las premisas básicas de la evolución social es repensar la idea misma de política.

CODA: DE LA CIVILIZACIÓN, DE PAREDES VACÍAS E HISTORIAS AÚN POR ESCRIBIR

Si lo pensamos bien, es extraño que el término *civilización* —que no hemos tratado a fondo hasta ahora— haya acabado empleándose de este modo. Cuando la gente habla de las «civilizaciones arcaicas» se refieren sobre todo a las sociedades que hemos estado describiendo en este capítulo y a sus sucesoras inmediatas: el Egipto faraónico, el Perú incaico, el México azteca, la China de los Han, la Roma imperial, la Grecia clásica u otras de cierta escala y monumentalidad. Todas estas eran sociedades profundamente estratificadas, sujetas sobre todo por un gobierno autoritario, por violencia y por la subordinación radical de la mujer. El sacrificio, como ya hemos visto, es la sombra que acecha tras este concepto de civilización: el de nuestras tres libertades fundamentales y el de la vida misma, siempre en nombre de algo inalcanzable, sea un ideal de orden mundial, el Mandato Celestial o bendiciones de dioses insaciables. ¿Es de extrañar, acaso, que en algunos círculos la idea misma de «civilización» haya adquirido una pésima reputación? Algo muy básico ha descarrilado aquí.

Un problema es que hemos acabado asumiendo que *civilización* hace referencia, en su origen, tan solo al hábito de vivir en ciudades. Se supone que las ciudades, a su vez, implican estados. Pero, como hemos visto, no es este el caso ni histórica ni etimológicamente.[142] La palabra *civilización* procede del latín *civilis*, que en realidad se refiere a esas cualidades de sabiduría política y ayuda mutua que permiten a las sociedades organizarse a través de la coalición voluntaria. Dicho de otro modo, originalmente se refería al tipo de cualidades exhibidas por las asociaciones *ayllu* andinas o las aldeas vascas, más que a los cortesanos incas o a los miembros del linaje Shang. Si la ayuda mutua, la cooperación social, el activismo cívico, la hospitalidad o sencillamente preocuparse por los demás son el tipo de cosas que realmente acaban creando civilizaciones, en ese caso esta genuina historia de la civilización apenas está empezando a escribirse.

Como vimos en el capítulo 5, Marcel Mauss dio unos cuantos pasos iniciales, si bien furtivos, en esta dirección, pero fue en gran parte ignorado; y, como él previó, una historia así bien puede comenzar por esas «áreas culturales» o «esferas de interacción» geográficamente expansivas que ahora los arqueólogos pueden remontar a periodos muy anteriores a reinos o imperios, o siquiera ciudades. Ya hemos visto que las pruebas físicas que dejaron atrás formas comunes de vida doméstica, ritual y hospitalidad nos muestran esta profunda historia de la civilización. En cierto modo es mucho más inspirador que los monumentos. Probablemente, los hallazgos más importantes de la arqueología moderna sean precisamente esas vibrantes, extensas redes de parentesco y comercio, en las que quienes se apoyan principalmente en especulaciones habían esperado ver tan solo «tribus» aisladas y atrasadas.

Como hemos estado demostrando a lo largo de todo el libro, por todo el mundo pequeñas comunidades formaron civilizaciones en el verdadero sentido de comunidades morales extendidas. Sin reyes permanentes, burócratas ni ejércitos profesionales, impulsaron el crecimiento de

conocimientos matemáticos y calendáricos. En algunas regiones fueron pioneros de la metalurgia, del cultivo de aceitunas, viñas y palmeras datileras, o de la invención del pan con levadura y la cerveza de trigo; en otras, domesticaron el maíz y aprendieron a extraer venenos, medicinas y sustancias psicotrópicas de las plantas. Las civilizaciones, en este genuino sentido, desarrollaron las grandes tecnologías textiles aplicadas a telas y cestería, el torno de alfarería, industrias líticas y el trabajo con cuentas, la navegación a vela y marítima, etcétera.

Una pausa para la reflexión muestra que las mujeres, su trabajo, sus preocupaciones y sus innovaciones se encuentran en el núcleo de esta comprensión más precisa de la civilización. Como vimos, rastrear el lugar de las mujeres en sociedades sin escritura implica a menudo seguir pistas dejadas literalmente en el tejido de la cultura material, como cerámicas pintadas que imitan diseños textiles y cuerpos femeninos en sus formas y elaboradas estructuras ornamentales. Por poner solo dos ejemplos, es difícil creer que los complejos conocimientos matemáticos exhibidos en antiguos documentos cuneiformes de Mesopotamia o en la planta de los templos de Chavín, en Perú, surgieran plenamente formados de la mente de un escriba o escultor masculino, como Atenea de la cabeza de Zeus. Es mucho más probable que representen conocimientos acumulados en épocas pasadas mediante prácticas concretas como la geometría del espacio y el cálculo aplicado de la cestería o del trabajo con cuentas. [143] Lo que hasta ahora ha pasado por «civilización» podría no ser más, de hecho, que una apropiación de género —por parte de los hombres, grabando sus nombres en piedra— de algún sistema anterior de conocimiento que tenía a la mujer en su centro.

Comenzamos este capítulo señalando lo a menudo que la expansión de sistemas políticos ambiciosos y la concentración de poder en unas pocas manos fueron acompañadas por la marginación de la mujer, cuando no por su subordinación violenta. Esto parece ser cierto no solo en regímenes de segundo orden como el México azteca o el Imperio antiguo egipcio, sino

también en regímenes de primer orden como Chavín de Huántar. Pero ¿qué pasa con aquellos casos en los que, incluso conforme la sociedad crecía y adquiría formas más centralizadas de gobierno, la mujer y sus asuntos permanecían en el núcleo de las cosas? ¿Existió algún caso así en la historia? Esto nos lleva a nuestro último ejemplo: la Creta minoica.

Fuese lo que fuese que sucedía durante la Edad de Bronce en Creta, la mayor y más meridional de las islas del Egeo, no encaja en el concepto académico de «formación de Estado». Aun así, los restos de lo que ha acabado conociéndose como «sociedad minoica» son demasiado dramáticos, demasiado impresionantes y demasiado cercanos al corazón de Europa (y a lo que sería el mundo clásico) para dejarlos de lado o ignorarlos. En efecto, en los años setenta el renombrado arqueólogo Colin Renfrew escogió nada menos que *The Emergence of Civilisation* como título sobre la prehistoria en el Egeo, para eterna confusión y enojo de los arqueólogos que trabajaban en otras localizaciones.[144] Pese a este importante perfil, y a más de un siglo de intenso trabajo de campo, la Creta minoica sigue siendo una especie de bella irritación para la teoría arqueológica y, francamente, una fuente de diversión para cualquiera que llegue al tema desde fuera.

Gran parte de nuestro conocimiento procede de la metrópolis de Cnosos, así como de otros importantes centros como Festos, Malia y Zakro, habitualmente descritos como «sociedades palaciales», existentes entre el 1700 y el 1450 a. C. (periodo neopalacial).[145] Ciertamente eran lugares impresionantes para la época. Cnosos, en la que se estima una población de unas 25.000 personas,[146] recuerda en muchos aspectos a ciudades similares del Mediterráneo oriental, centradas en grandes complejos palaciegos con barrios industriales e instalaciones de almacenaje, y un sistema de escritura en tablillas de arcilla (el «lineal A») que, de un modo

muy frustrante, nunca se ha descifrado. El problema es que, a diferencia de las sociedades palaciales de la misma época aproximada —como la de Zimri-Lim, en Mari, sobre el Éufrates sirio, o las de la Anatolia hitita, al norte, o las egipcias—, en la Creta minoica sencillamente no hay pruebas evidentes de monarquía. [147]

La razón no es falta de material. Puede que no sepamos leer su escritura, pero Creta y la cercana isla de Thera (Santorini) —en la que un lecho de cenizas volcánicas ha conservado la ciudad minoica de Acrotiri con todo detalle— nos han proporcionado uno de los corpus de arte pictórico más completos del mundo de la Edad de Bronce: no solo frescos, sino también marfiles y detallados grabados en sellos y joyería. [148] De lejos, las representaciones más frecuentes de figuras de autoridad en el arte minoico son las de mujeres con faldas-túnicas de vivos colores que pasaban sobre los hombros pero dejaban los pechos al descubierto. [149] Se representa a las mujeres una y otra vez a una escala más grande que a los hombres, un signo de superioridad política en las tradiciones visuales de todas las zonas vecinas. Exhiben símbolos de mando, como la Madre de las Montañas, que ostenta un cetro, y que aparece en impresiones de sellos de un gran altar de Cnosos; realizan ritos de fertilidad ante altares en forma astada, se sientan en tronos, se reúnen en asambleas sin ningún hombre que presida, y aparecen flanqueadas por criaturas sobrenaturales y animales peligrosos. [150] La mayoría de las representaciones de hombres, por su parte, son o bien de atletas apenas vestidos o desnudos (no hay desnudos femeninos en el arte minoico) o muestran a hombres que llevan un tributo y adoptan poses de inferioridad ante dignatarias femeninas. Todo esto carece de paralelismos en las muy patriarcales sociedades de Siria, Líbano, Anatolia y Egipto (regiones que los cretenses de la época conocían, pues los visitaban como comerciantes y diplomáticos).

Las interpretaciones académicas del arte palacial minoico, con su exhibición de poderosas mujeres, causan cierta perplejidad. La mayoría

sigue el ejemplo de Arthur Evans, el excavador de Cnosos de principios del siglo XX, e identifica las figuras como diosas o sacerdotisas sin poder terrenal, casi como si no tuvieran conexión con el mundo real. [151] Tienden a aparecer en las secciones de «religión y ritual» de los libros, en oposición a las de «política», «economía» o «estructura social», reconstruyendo la política, en especial, sin referencias al arte. Otros sencillamente evitan del todo el tema, y describen la vida política minoica como claramente diferente, pero a fin de cuentas impenetrable (una opinión masculina donde las haya). ¿Seguiría pasando esto si se tratase de imágenes de hombres en posiciones de autoridad? Es bastante improbable, dado que los mismos eruditos no suelen tener problema alguno para identificar escenas similares que implican a hombres —pintadas en los muros de tumbas egipcias, por ejemplo— o incluso auténticas representaciones de *keftiu* (cretenses) que ofrecen tributos a poderosos hombres egipcios como reflejos de auténticas relaciones de poder.

Otra desconcertante prueba la constituye la naturaleza de los bienes que los mercaderes minoicos importaban del extranjero. Los minoicos eran un pueblo comerciante, y los comerciantes parecen haber sido principalmente hombres. Pero ya desde el periodo protopalacial, lo que compraban en el extranjero tenía un sabor claramente femenino. Los sistros egipcios, los frascos de cosméticos, las figurillas de madres lactantes y los amuletos con forma de escarabajo no procedían de la esfera masculina de cultura cortesana, sino de los rituales de las mujeres egipcias comunes y de los ritos ginocéntricos de Hathor. A Hathor se la veneraba también fuera de Egipto, en templos cercanos a las minas de turquesa del Sinaí y en puertos marítimos en los que la diosa astada se convertía en protectora de viajeros. Uno de estos puertos era Biblos, en la costa del Líbano, donde se halló toda una gama de cosméticos y amuletos —casi idénticos a los de las tumbas cretenses— como ofrendas en un templo. Muy probablemente estos objetos viajaban junto a los cultos femeninos, tal vez como el muy posterior culto

de Isis, a la sombra del comercio «oficial» de las élites masculinas. La concentración de estos objetos en las prestigiosas tumbas cretenses (*tholos*) del periodo inmediatamente anterior a la formación de palacios (otro de esos protoperiodos ignorados) sugiere, como mínimo, que las mujeres ocupaban el extremo de la demanda de estos intercambios a larga distancia. [152]

Insistimos: este no era, definitivamente, el caso en otros sitios. Por poner las cosas en perspectiva, veamos brevemente los palacios ligeramente posteriores de la Grecia peninsular.

Los palacios minoicos no estaban fortificados, y el arte minoico carece casi por completo de referencias a la guerra, centrándose, en lugar de ello, en escenas lúdicas y cuidados de los niños. Todo esto marca un fuerte contraste con lo que estaba sucediendo en la Grecia peninsular. Ciudadelas amuralladas se erigieron en Micenas, Pilos y Tirinto alrededor del 1400 a. C., y al cabo de poco tiempo sus líderes lanzaron una expedición que tomó Creta, ocupando Cnosos y asumiendo el control de sus zonas rurales adyacentes. Comparadas con Cnosos o Festos, sus residencias parecen poco más que fortines en una colina, colocados sobre pasos claves del Peloponeso y rodeados por modestas aldeas. Micenas, la más grande, tenía una población de unos 6.000. Esto no resulta sorprendente, pues las sociedades palaciales continentales no surgen de ciudades preexistentes, sino de las aristocracias guerreras que produjeron las tumbas de pozo de Micenas, con sus fantasmales máscaras de oro y su armamento grabado con escenas de guerreros masculinos y bandas de cazadores. [153]

A esta base institucional —el líder de una banda de guerreros y su cortejo de cazadores— pronto añadieron finos ropajes cortesanos tomados sobre todo de los palacios cretenses, así como una escritura (el lineal B) adaptada para escribir la lengua griega de la administración. El análisis de

las tablillas en lineal B sugiere que un reducido puñado de funcionarios alfabetizados realizaba la mayor parte de las tareas administrativas, inspeccionando en persona cultivos y rebaños, recogiendo impuestos, distribuyendo materias primas a los artesanos y proporcionando suministros para las festividades. Era todo más bien limitado y a pequeña escala, [154] y un *wanax* micénico (el «gobernante» o «supervisor») habría ejercido una soberanía muy limitada más allá de su ciudadela, contentándose con rondas de recogida de tributos estacionales sobre la población circundante, cuya vida, por lo demás, quedaba totalmente fuera de la supervisión real. [155]

Estos jefes micénicos mantenían corte en un *megaron* o «gran salón», de los cuales se conserva un ejemplo relativamente bien conservado en Pilos. Los primeros arqueólogos pecaron de fantasiosos cuando imaginaron que se trataba del palacio del rey homérico Néstor, si bien no cabe duda de que cualquiera de los reyes de Homero se habría sentido como en casa allí. El *megaron* se extendía en torno a una gran fogata, abierta al cielo; el resto del espacio, incluido el trono, quedaba más que probablemente sumido en las tinieblas. Los frescos de las paredes mostraban un toro siendo llevado al sacrificio y un bardo con la lira. Aunque no está representado, el *wanax* es claramente el centro de estas escenas procesionales, que convergen en el trono. [156]

Podemos comparar esta sala con la Sala del Trono de Cnosos, en Creta, identificada como tal por Arthur Evans. En este caso, el aparente trono está de cara a un espacio abierto, rodeado por bancos de piedra simétricamente dispuestos en hileras, de modo que los grupos reunidos pudieran sentarse cómodamente durante largos periodos, todos a la vista de todos. Cerca había una cámara de baño elevada. Hay muchas «piscinas lustrales» (como las denominó Evans) en las casas y palacios minoicos. Los arqueólogos se vieron desconcertados durante décadas con respecto a su función, hasta que en Acrotiri se halló una directamente debajo de la pintura de una escena ritual de iniciación femenina, muy probablemente vinculada a la

menstruación.[157] En realidad, según criterios puramente arquitectónicos, y pese a la desesperada insistencia de Evans de que «parece más adaptado a un hombre», la pieza central de la Sala del Trono podría comprenderse más razonablemente no tanto como el asiento de un monarca masculino, sino el de una jefa de consejo, y sus ocupantes, con más probabilidad, como una sucesión de consejeras.

Casi todas las pruebas disponibles de la Creta minoica sugieren un sistema de gobierno femenino: algún tipo de teocracia, gobernada por un colegio de sacerdotisas. Podemos preguntarnos: ¿por qué los investigadores contemporáneos son tan reticentes a esta conclusión? No podemos culpar del todo a las exageradas afirmaciones de los partidarios del «matriarcado primitivo» de 1902. Sí, los eruditos tienden a decir que las ciudades gobernadas por colegios de sacerdotisas no tienen precedentes en el registro etnográfico ni en el histórico. Pero, siguiendo la misma lógica, podríamos decir que no hay paralelismos con ningún reino gobernado por hombres en el que todas las representaciones visuales de figuras de autoridad sean representaciones de mujeres. En Creta estaba pasando algo claramente distinto.

En efecto, el modo en que los artistas minoicos representaban la vida da fe de una sensibilidad profundamente diferente de la de los vecinos de Creta, en la Grecia continental. En un ensayo titulado «The Shapes of Minoan Desire», Jack Dempsey señala que la atención erótica parece estar desplazada del cuerpo femenino a casi todas las demás facetas de la vida, comenzando por las gráciles, apenas vestidas, figuras de jóvenes masculinos que corren y saltan ante los toros que los intentan embestir, o que giran en actividades deportivas, o en los chicos desnudos representados transportando pescado. Hay un mundo entero de diferencia con respecto a las tiesas figuras animales que decoran las paredes de Pilos, o las de la corte de Zimri-Lim, por no hablar de las brutales escenas de guerra de posteriores bajorrelieves asirios en los muros. En los frescos minoicos todo se une,

excepto, claro está, las figuras claramente delineadas de las mujeres líderes, que se encuentran apartadas, en pequeños grupos, hablando felizmente entre ellas o admirando algún espectáculo. Flores y cañas, pájaros, abejas y delfines; incluso colinas y montañas se encuentran siempre al borde de una perpetua danza, mezclándose unos con otros.

También los objetos minoicos se funden unos con otros en un extraordinario juego con los materiales —una verdadera «ciencia de lo concreto»—, que convierte la alfarería en concha pulverizada y funde los mundos de la piedra, el metal y la arcilla en un reino común de formas que se imitan unas a otras.

Todo esto se despliega ante los ondulados ritmos del mar, eterno telón de fondo de este jardín de vida, y todo con una notable ausencia de política en el sentido que le damos nosotros; o en lo que Dempsey llama «el ego perpetuador de sí mismo, hambriento de poder».

Lo que estas escenas celebran, como él tan elocuentemente escribe, es más bien lo opuesto a la política: es «la liberación ritualmente inducida con respecto a la individualidad, y un éxtasis de ser que es abiertamente erótico y espiritual al mismo tiempo (*ek-stasis*, «estar de pie ante uno mismo»); un cosmos que a la vez nutre e ignora al individuo, que vibra con inseparables energías sexuales y epifanías espirituales». No hay héroes en el arte minoico: solo jugadores. La Creta de los palacios era el hogar del *Homo ludens*. O, tal vez mejor expresado, de la *Femina ludens*, por no hablar de *Femina potens*. [158]

Lo que hemos aprendido en este capítulo se puede resumir brevemente. El proceso que suele denominarse «formación de Estado» puede significar, en realidad, una multitud asombrosa de cosas. Puede significar un juego de honor o azar que ha ido terriblemente mal, o el crecimiento incorregible de un ritual en particular para cuidar de los muertos; puede significar masacres

a escala industrial, la apropiación por parte de los hombres de conocimiento femenino, o gobierno por un colegio de sacerdotisas. Pero también hemos aprendido que, cuando se la estudia y compara más en detalle, la gama de posibilidades está lejos de ser ilimitada.

En realidad, parece haber restricciones lógicas e históricas a la variedad de maneras en las que el poder puede expandir su alcance; estos límites son las bases de nuestros tres «principios de dominación»: soberanía, administración y política competitiva. Lo que podemos ver es, también, que, incluso dentro de estas restricciones, estaban sucediendo cosas muchísimo más interesantes que lo que jamás habríamos imaginado de haber seguido aferrados a una definición convencional de *Estado*. ¿Qué sucedía realmente en los palacios minoicos? Parecen haber constituido, en algún sentido, escenarios teatrales; en otros sentidos, sociedades iniciáticas femeninas y, a la vez, núcleos administrativos. ¿Fueron siquiera un régimen de dominación?

Es también importante recordar la naturaleza muy irregular de las pruebas con las que hemos trabajado. ¿Qué podríamos decir de la Creta minoica, de Teotihuacán o de Çatalhöyük, de no ser por el hecho de que sus elaboradas pinturas murales se han conservado? Más que casi ninguna otra forma de actividad humana, pintar en las paredes es algo que la gente de virtualmente todos los escenarios culturales parece inclinada a hacer. Esto ha sido así desde los inicios mismos de la historia de la humanidad. No podemos dudar de que imágenes similares se produjeron sobre pieles o telas, como se hacía sobre las paredes, en casi todos los «estados arcaicos» de los que hoy en día tan solo sobreviven unos cuantos sillares de piedra desnudos o estructuras ovales de barro.

Sin duda, la arqueología, empleando todo un arsenal de nuevas técnicas científicas, revelará muchas más de estas «civilizaciones perdidas», como ya está en proceso de hacer desde los desiertos de Arabia Saudita o Perú hasta las antaño aparentemente vacías estepas de Kazajistán o las selvas

tropicales de la Amazonia. A medida que se van acumulando pruebas, año tras año, de grandes asentamientos e impresionantes estructuras en localizaciones insospechadas, sería sabio evitar proyectar ningún tipo de imagen del moderno Estado-nación sobre sus superficies aún intocadas, y sopesar de qué otros tipos de posibilidades sociales pueden dar fe.

11

Completar el círculo
De las bases históricas de la crítica indígena

Parecería que hemos dejado muy atrás el lugar en el que comenzamos el libro, con el estadista wyandot Kondarionk y la crítica de la civilización europea que se desarrolló entre los pueblos indígenas norteamericanos durante el siglo XVII. Es hora ya de completar el círculo. Recordemos cómo, hacia el siglo XVIII, la crítica indígena —y las profundas cuestiones que planteaba acerca del dinero, la fe, el poder hereditario, los derechos de la mujer y las libertades personales— estaba teniendo una enorme influencia sobre figuras cruciales de la Ilustración francesa, pero, a la vez, causaba un contraataque, por parte de intelectuales europeos, que produjo un marco evolucionista de la historia humana que, a grandes rasgos, permanece hoy en día intacto. Ese marco, que representa la historia como una historia del progreso material, reasignó a los críticos indígenas al papel de inocentes niños de la naturaleza, cuyas opiniones sobre la libertad eran un mero efecto colateral de su modo de vida poco cultivado, y no podían oponer un desafío serio al pensamiento social de la época (que cada vez más significaba tan solo el pensamiento europeo de la época). [1]

En realidad, no nos hemos alejado tanto de este punto de partida, puesto que la sabiduría convencional que hemos desafiado a lo largo del libro —

acerca de sociedades de cazadores-recolectores, de las consecuencias de la agricultura, del surgimiento de las ciudades y los estados— tiene su génesis exactamente aquí: en Turgot, Smith y la reacción contra la crítica indígena. Evidentemente, la idea de que las sociedades humanas evolucionan a lo largo del tiempo no era particular de Europa ni del siglo XVIII.[2] La novedad, en la versión del mundo propuesta por los escritores europeos de ese siglo, era su insistencia en clasificar a las sociedades según sus medios de subsistencia (de modo que se pudiera ver la agricultura como una ruptura fundamental en la historia de los asuntos humanos); una noción de que, a medida que las sociedades crecen, se volvían inevitablemente más complejas; y que esa complejidad significa no solo una mayor diferenciación de funciones, sino también la reorganización de las sociedades humanas en jerarquías, gobernadas de arriba abajo.

Esta reacción europea fue tan eficaz que generaciones de filósofos, historiadores, científicos sociales y casi todo aquel que, desde entonces, ha deseado comprender la historia humana a gran escala se sienten seguros con respecto a su conocimiento de dónde debería comenzar y hacia dónde está yendo. Comienza con una serie imaginaria de diminutas bandas de cazadores-recolectores y acaba con la actual serie de Estados-nación (o alguna proyección de lo que podría venir tras ellos). Todo lo que hay en medio puede considerarse interesante, sobre todo en tanto contribuye a llevarnos por esa senda en particular. Como hemos estado viendo, una consecuencia es que enormes franjas del pasado de la humanidad desaparecen del alcance histórico, o se vuelven *de facto* invisibles (excepto a los ojos de un diminuto grupo de eruditos que rara vez se explican entre sí las implicaciones de sus hallazgos, y mucho menos a nadie más).

Desde los ochenta ha sido habitual que los teóricos sociales proclamen que vivimos en una edad posmoderna, marcada por la sospecha contra las metanarrativas. A menudo se emplea esta afirmación como justificante de una hiperespecialización: intentar tener una red intelectual más amplia —

incluso comparar notas con colegas de otros campos— lo vuelve a uno sospechoso de querer imponer una visión única e imperialista de la historia. Por esta razón misma, la «idea de progreso» se suele exponer como perfecto ejemplo del modo en el que ya no pensamos con respecto a la historia y la sociedad. Pero tales afirmaciones son ridículas, puesto que casi todos los que las hacen siguen pensando, pese a todo, en términos evolucionistas. Podemos ir más allá: muchos investigadores que intentan tejer en un solo tapiz los hallazgos de los especialistas a fin de describir el curso de la historia humana a gran escala no han superado del todo la idea bíblica del Jardín del Edén y la Caída en Desgracia, y la subsiguiente inevitabilidad de la dominación. Cegados por la historia «única» de cómo evolucionaron las sociedades humanas, son incapaces de percibir la mitad de lo que tienen hoy en día ante sus ojos.

En consecuencia, los mismos presentadores de la historia mundial que se proclaman creyentes en la libertad, la democracia y los derechos de la mujer continúan tratando épocas históricas de relativa libertad, democracia y derechos femeninos como «edades oscuras». De igual modo, el concepto de «civilización» se reserva en gran parte para sociedades cuyas características definitorias incluyen duros autócratas, conquistas imperiales y el empleo de mano de obra esclava. Cuando se les presentan casos innegables de sociedades grandes y materialmente sofisticadas en las que las pruebas de tales cosas son sospechosamente inexistentes —antiguos centros como Teotihuacán o Cnosos, por ejemplo—, el recurso estándar es levantar los brazos al cielo y exclamar: «¿Quién sabe lo que realmente pasaba allí?», o insistir en que la sala del trono de Ozymandias debe de estar aún por algún sitio, pero que sencillamente no la hemos hallado.

DONDE SOPESAMOS LOS ARGUMENTOS DE JAMES C. SCOTT ACERCA DE LOS ÚLTIMOS 5.000 AÑOS Y NOS PREGUNTAMOS

SI LAS ACTUALES DISPOSICIONES A ESCALA MUNDIAL ERAN, REALMENTE, INEVITABLES

Alguien puede objetar: tal vez gran parte de la historia humana fue más complicada de lo que solemos admitir, pero seguramente lo que importa es cómo acabaron las cosas. Durante al menos 2.000 años, la mayoría de la población mundial ha vivido bajo reyes o emperadores de un tipo u otro. Incluso en lugares en los que no existía la monarquía —gran parte de África u Oceanía, por ejemplo—, hallamos que (como mínimo) el patriarcado y a menudo algún otro tipo de dominación violenta han tenido una amplia extensión. Una vez establecidas, estas instituciones son muy difíciles de expulsar. De modo que la objeción diría: lo que vosotros estáis diciendo es que lo inevitable tardó un poco más en suceder. Eso no lo hace menos inevitable.

Lo mismo con la agricultura. Ciertamente, puede decir la objeción, es posible que la agricultura no haya cambiado todo de un día para otro, pero con seguridad allanó el camino para posteriores sistemas de dominación. ¿No era, acaso, mera cuestión de tiempo? ¿Acaso la posibilidad de almacenar grandes excedentes de cereal no era una trampa tendida? ¿No era inevitable que tarde o temprano algún guerrero-príncipe como Narmer el egipcio comenzase a almacenar reservas para sus esbirros? Una vez que lo hizo, la suerte estaba echada. Reinos e imperios rivales cobrarían existencia en poco tiempo. Algunos de ellos hallarían los medios para expandirse; insistirían en que sus súbditos produjeran cada vez más cereal, y esos súbditos crecerían en número, incluso si el número de pueblos libres restantes permanecía estable. Una vez más, ¿no era solo cuestión de tiempo que uno de esos reinos (o, como acabó sucediendo, un buen montón de ellos) encontrase una fórmula de éxito para conquistar el mundo —la combinación adecuada de armas, gérmenes y acero— e impusiera su sistema a todos los demás?

James C. Scott —un aclamado politólogo que ha dedicado gran parte de su carrera a comprender el papel de los estados (y a quienes consiguen evitarlos) en la historia de la humanidad— tiene una atractiva descripción de cómo funciona esta trampa de la agricultura. El Neolítico, sugiere, comenzó con la agricultura de aluvión, que era fácil de trabajar y favorecía la distribución; en efecto, las poblaciones más grandes se encontraban en entornos de deltas fluviales, pero los primeros estados de Oriente Próximo (se concentra mucho en ellos y en China) se desarrollaron río arriba, en áreas muy centradas en la agricultura de cereales —trigo, mijo, cebada— y un acceso relativamente limitado a una gama de otros cereales básicos. La clave de la importancia del cereal, señala Scott, es que era duradero, fácil de transportar, fácilmente divisible y cuantificable a bulto, y era, por lo tanto, un medio ideal para servir como base impositiva. Al crecer por encima del suelo (a diferencia de ciertos tubérculos y legumbres), los cultivos de cereales eran también muy visibles y fácilmente apropiables. La agricultura de cereales no causó el surgimiento de estados extractivos, pero estaba ya predispuesta a sus exigencias fiscales. [3]

Como el dinero, los cereales permiten cierta forma de aterradora equivalencia. Sean cuales sean las razones por las que inicialmente se convirtieron en el cultivo predominante en una región determinada (como hemos visto —en Egipto, por ejemplo— esto tuvo mucho que ver con cambios en los rituales para los muertos), una vez que sucedió, ya podía surgir un reino permanente. Sin embargo, Scott también señala que durante gran parte de la historia este proceso resultó ser una trampa para estos nuevos «estados de los cereales», limitándolos a zonas que favorecían la agricultura intensiva, pero dejando zonas circundantes como tierras altas, marismas y pantanos fuera de su alcance. [4] Es más, incluso dentro de esos confines, los reinos basados en cereales eran frágiles, siempre al borde del colapso por el peso de la superpoblación, la devastación ecológica y el tipo

de enfermedades endémicas que siempre parece haber cuando muchos seres humanos, animales domesticados y parásitos se acumulan en un lugar.

No obstante, el foco de Scott no se centra realmente en los estados: se centra en los *bárbaros*, un término que Scott emplea para todos aquellos grupos que acabaron rodeando las pequeñas islas de gobierno autoritario-burocrático, y que existían en una relación en gran parte simbiótica con ellos: una siempre cambiante mezcla de ataque, comercio y prevención mutua. Como sostiene Scott de los pueblos de las colinas del sudeste asiático, algunos de estos bárbaros se convirtieron, *de facto*, en anarquistas: organizaron sus vidas en directa oposición a las sociedades de los valles cercanos y evitaban el surgimiento de clases estratificadas en su propio seno. Como hemos visto, un rechazo consciente de los valores burocráticos —otro ejemplo de esquizogénesis cultural— podía dar lugar a «sociedades heroicas», un caótico batiburrillo de pequeños señores cuya preeminencia se basaba en dramáticas competiciones de guerras, banquetes, fanfarronadas, duelos, juegos, regalos y sacrificios. Es probable que la monarquía misma haya comenzado de ese modo, en los márgenes de los sistemas urbanos-burocráticos.

Pero continuemos con Scott: las monarquías bárbaras o bien permanecían a pequeña escala o, si se expandían —como era, espectacularmente, el caso con figuras como Alarico, Atila, Gengis o Tamerlán—, la expansión era corta. A lo largo de gran parte de la historia, los estados de los cereales y los bárbaros siguieron siendo «gemelos oscuros», trabados en una tensión irresoluble, dado que ninguno de ellos podía exceder su nicho ecológico. Cuando los estados tenían ventaja, esclavos y mercenarios fluían en una dirección; cuando los bárbaros eran los dominantes, los tributos fluían hacia el señor de la guerra más peligroso para apaciguarlo; o, si no, algún señor de la guerra conseguía organizar una coalición eficaz, atacar las ciudades y bien arrasarlas, bien (más habitualmente) intentar gobernarlas, y hallarse a sí mismo y a sus esbirros

absorbidos como nueva clase gobernante. Como decía el viejo refrán mongol: «Se puede conquistar un reino a caballo, pero para gobernarlo hay que desmontar».

Scott, no obstante, no extrae conclusiones especiales. Sencillamente señala que, mientras que el periodo que va del 3000 a. C. al 1600 d. C. fue uno bastante miserable para el grueso de los agricultores del mundo, fue una Edad Dorada para los bárbaros, que cosecharon todas las ventajas de su proximidad a los estados dinásticos y a los imperios (lujos que saquear y pillar) al tiempo que vivían vidas comparativamente sencillas. Y solía ser posible, al menos para algunos de los oprimidos, unirse a ellos. Durante la mayor parte de la historia, sugiere, este era el aspecto típico de la rebelión: la defección para unirse a las filas de los bárbaros. Por exponer el asunto en nuestros propios términos, si bien estos reinos agrarios consiguieron abolir la libertad de ignorar órdenes, les costó mucho más abolir la libertad de huir de ellos. Los imperios eran excepcionales y de corta duración, e incluso los más longevos —el romano, el de los Han, el de los Ming, el incaico— no pudieron evitar movimientos de personas a gran escala entrando y saliendo de sus esferas de control. Hasta hace aproximadamente medio milenio, una gran proporción de la población mundial vivía aún o más allá del alcance del recaudador de impuestos o al alcance de algún medio bastante directo de evitarlo. [5]

Sin embargo, en nuestro mundo actual este no es ya, obviamente, el caso. Algo ha ido terriblemente mal... al menos desde el punto de vista de los bárbaros. Ya no vivimos en ese mundo. Pero el mero hecho de reconocer que existió durante tanto tiempo nos permite plantear una nueva e importante pregunta. ¿Cuán inevitable fue, realmente, el tipo de gobiernos que tenemos hoy en día, con su particular fusión de soberanía territorial, intensa administración y política competitiva? ¿Era esta la necesaria culminación de la historia de la humanidad?

Un problema con el evolucionismo es que toma modos de vida que se desarrollaron en relación simbiótica entre sí y los reorganiza en etapas separadas de la historia humana. Hacia finales del siglo XIX estaba quedando ya claro que la secuencia original desarrollada por Turgot y otros —caza, pastoralismo, agricultura y, finalmente, civilización industrial— no funcionaba. Sin embargo, la publicación, al mismo tiempo, de las teorías de Darwin hizo que el evolucionismo se entronizase como único enfoque científico de la historia o, al menos, el único al que se daría credibilidad en las universidades. De modo que se desató una búsqueda de categorías más asequibles. En su libro de 1877 *La sociedad primitiva*, Lewis Henry Morgan propuso una serie de pasos que iba de «salvajismo» a «civilización» pasando por «barbarie», y que fue ampliamente adoptada en el nuevo campo de la antropología. Entretanto, los marxistas se concentraban en formas de dominación, y el paso del primitivo comunismo a la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo, al que debía seguir el socialismo (entonces comunismo). Todos estos enfoques eran básicamente inútiles y al final se tuvieron que desechar.

Desde los cincuenta, un cuerpo de teoría neoevolucionista ha intentado definir una nueva versión de la secuencia, basada en cuán eficazmente cosechaban los grupos la energía de su entorno.[6] Como ya hemos visto, hoy en día casi nadie suscribe en su totalidad este marco teórico. En efecto, se han escrito numerosos volúmenes corrigiéndolo o señalando las muchas excepciones a su lógica: hemos «superado» eso, o «ya lo hemos dejado atrás» sería la reacción estándar de la mayor parte de los antropólogos y los arqueólogos al enfrentarse, hoy en día, a un esquema evolucionista así. Pero, si nuestros campos han avanzado desde entonces, lo han hecho sin poner en su lugar ninguna visión alternativa, y la consecuencia es que casi todo aquel que no es ni antropólogo ni arqueólogo tiende a recaer en el viejo esquema cuando se lanza a pensar o escribir sobre la historia mundial.

Por esta misma razón podría resultar útil resumir nuevamente la secuencia básica del viejo esquema:

- SOCIEDADES DE BANDAS: se da por sentado que la fase más sencilla está representada por cazadores-recolectores como los !Kung o los hadzas, que supuestamente viven en pequeños grupos móviles de veinte a cuarenta individuos, sin roles políticos formales y con una división mínima del trabajo. Se cree que tales sociedades son igualitarias por defecto.
- TRIBUS: sociedades como los nuer, los dayak o los kayapo. Se asume que las tribus practican la horticultura, es decir, que cultivan, pero no emplean canales de irrigación ni equipo pesado como arados; son igualitarios, al menos entre los de la misma edad y sexo; sus líderes tienen un poder meramente informal, o al menos no coercitivo. Las tribus suelen disponerse en el tipo de complejas estructuras de linaje o de clan totémico que aman los antropólogos. Económicamente, las figuras centrales son los «grandes hombres» —los más típicos se suelen hallar en la Melanesia—, responsables de crear coaliciones voluntarias de cooperadores para patrocinar rituales y banquetes. La especialización ritual o artesana es limitada y habitualmente a tiempo parcial; las tribus son numéricamente superiores a las bandas, pero los asentamientos suelen tener aproximadamente el mismo tamaño e importancia.
- JEFATURAS: mientras que los clanes de una sociedad tribal son todos, en última instancia, equivalentes, en las jefaturas el sistema de parentesco se convierte en la base de un sistema de rangos, con aristócratas, comunes e incluso esclavos. Se suele tratar a los shilluk, los natchez o los calusa como jefaturas; también lo son, por ejemplo, los reinos polinesios o los señores de la antigua Galia. La intensificación de la producción lleva a un notable excedente, y surgen clases de especialistas rituales y artesanos a tiempo completo, por no mencionar

a las familias mismas de los jefes. Existe al menos un nivel de jerarquía de asentamiento (la residencia del jefe y las de todos los demás) y la principal función económica del jefe es redistributiva: acumular recursos, a menudo de modo coercitivo, para luego repartirlos a todo el mundo, habitualmente durante espectaculares festines.

- ESTADOS: como ya hemos descrito, tienden a caracterizarse por una agricultura intensiva de cereales, monopolio legal del uso de la fuerza, administración profesional y una división compleja del trabajo.

Como muchos antropólogos del siglo XX señalaron en aquel momento, en realidad este esquema tampoco funciona. En efecto, los «grandes hombres» parecen ser una figura limitada a la Melanesia. Los «jefes indios» como Gerónimo o Toro Sentado eran, a su vez, jefes tribales, y su rol no tenía nada que ver con el de los «grandes hombres» de Papúa Nueva Guinea. La mayoría de aquellos etiquetados como «jefes» en el modelo neoevolucionista, como ya hemos señalado, son sospechosamente similares a la imagen que tenemos de «reyes», que bien pueden vivir en castillos fortificados, vestir ropajes con armiño, tener bufones en la corte, cientos de esposas y eunucos en un harén. Sin embargo, rara vez se embarcan en una redistribución de recursos, al menos, de manera sistemática.

La respuesta evolucionista a tales críticas no fue abandonar su esquema, sino afinarlo. Tal vez las jefaturas son más depredadoras, sostenían los evolucionistas, pero aun así son fundamentalmente diferentes de los estados. Es más, pueden subdividirse en jefaturas «sencillas» y «complejas»: en las primeras, el jefe era tan solo un «gran hombre» glorificado, que trabajaba como cualquier otro, con una mínima ayuda administrativa; en la versión compleja, se apoyaba en, al menos, dos niveles distintos de personal, lo que permitía una genuina estructura de clase. Por último, las jefaturas funcionaban por ciclos, es decir, los jefes más sencillos estaban constante y, a menudo, metódicamente intentando reunir pequeños

imperios conquistando o subordinando a sus rivales locales, a fin de catapultarse hacia la siguiente fase de complejidad (caracterizada por tres niveles de jerarquía administrativa), o incluso fundar estados. Si bien algunos jefes ambiciosos consiguieron salirse con la suya, la mayoría fracasaba: alcanzaban sus límites ecológicos o sociales, lo que irritaba a su pueblo; todo el sistema improvisado se venía abajo y quedaba listo para que alguna otra dinastía intentase conquistar el mundo, o al menos aquellas partes del mundo que consideraban dignas de conquista.

En los círculos académicos se ha desarrollado una extraña disparidad en torno al uso de estos esquemas. La mayoría de los antropólogos culturales ven este tipo de pensamiento evolucionista como una pintoresca reliquia del pasado de su disciplina, que hoy en día nadie puede tomarse en serio, mientras que la mayoría de los arqueólogos solo emplean términos como *tribu*, *jefatura* o *Estado* por falta de una terminología más precisa. No obstante, casi todo el resto del mundo tratará estos esquemas como base evidente de toda la posterior discusión. A lo largo de este libro hemos pasado mucho tiempo demostrando lo engañoso que es todo esto. La razón por la que estos modos de pensar permanecen intactos, pese a todas las veces en que la gente señala su incoherencia, es precisamente que nos resulta muy difícil imaginar una historia que no sea teleológica, es decir, organizar la historia de un modo en que no implique que las disposiciones actuales eran de algún modo inevitables.

Como ya hemos señalado, uno de los aspectos más desconcertantes de la vida, en la historia, es que es casi imposible predecir el curso de acontecimientos futuros; sin embargo, una vez que esos acontecimientos han sucedido, resulta difícil saber siquiera qué significa decir que «podría haber sucedido» algo diferente. Un acontecimiento histórico adecuado tiene, tal vez, dos cualidades: no podría haberse predicho con anterioridad, pero solo sucede una vez. Nadie consigue librar la batalla de Gaugamela una y otra vez para saber qué habría sucedido si hubiera ganado Darío.

Especular con lo que podría haber pasado —si, por poner un ejemplo, una flecha perdida hubiera matado a Alejandro, con lo que nunca hubiera habido un Egipto ptolemaico o una Siria seléucida— no es sino un juego ocioso. Puede suscitar profundas cuestiones —¿qué importancia tiene una sola persona en la historia?—, pero, en cualquier caso, son preguntas que nunca podrán responderse.

Lo mejor que podemos hacer, cuando nos vemos enfrentados a acontecimientos históricos únicos o configuraciones como los imperios persa o helenístico, es lanzarnos a un proyecto de comparación. Esto, al menos, nos puede ofrecer una idea del tipo de cosas que podrían suceder y, en el mejor de los casos, una idea del patrón por el que una cosa es probable que suceda a otra. El problema es que desde la invasión ibérica del continente americano, y los subsiguientes imperios coloniales europeos, no podemos hacerlo realmente, porque en definitiva ha habido tan solo un sistema económico-político, y es global. Si, pongamos por caso, deseamos sopesar si el moderno capitalismo industrial de Estado-nación y la extensión de asilos para lunáticos están necesariamente vinculados, en oposición a fenómenos separados que, resulta, se dan de modo conjunto en una parte del mundo, carecemos, sencillamente, de base sobre la que juzgar.[7] Los tres surgieron en un momento en el que el planeta era, *de facto*, un solo sistema global, y carecemos de otros planetas para comparar.

Se podría argumentar —muchos lo hacen— que durante la mayor parte de la historia humana este era el caso. Eurasia y África ya formaban un solo sistema interconectado. Ciertamente, las personas, los objetos y las ideas atravesaban el océano Índico y las Rutas de la Seda (o sus precursoras de la Edad de Bronce y la Edad de Hierro); como consecuencia, dramáticos cambios políticos y económicos a menudo parecían darse de una manera más o menos coordinada por todo el continente eurasiático. Por tomar un ejemplo famoso: hace casi un siglo, el filósofo alemán Karl Jaspers señaló que todas las grandes escuelas de filosofía especulativa que conocemos hoy

en día parecen haber surgido —de modos aparentemente independientes— en Grecia, India y China, aproximadamente al mismo tiempo, entre los siglos VIII y III a. C.; es más, surgieron precisamente en aquellas ciudades que habían presenciado de forma reciente la aparición y adopción generalizada del dinero acuñado. Jaspers llamaba a esto «Era Axial», un término que desde entonces otros han ampliado hasta incluir el periodo que presenció el nacimiento de todas las religiones actuales, abarcando desde el profeta persa Zoroastro (*ca*. 800 a. C.) hasta la llegada del islam (*ca*. 600 d. C.). Ahora bien, el periodo nuclear de la Era Axial de Jaspers —que abarca las vidas de Pitágoras, Buda y Confucio— se corresponde no solo con la invención de la acuñación del metal y de nuevos modos de pensamiento especulativo, sino también con la extensión de la esclavitud en propiedad por toda Eurasia, incluso en lugares en los que nunca antes había existido. Es más: la esclavitud caerá en declive tras la disolución de toda una serie de imperios de la Era Axial (el mauria, el de los Han, el parto, el romano) y de sus sistemas prevalentes de divisa.[8] Obviamente sería erróneo decir que se puede tratar Eurasia como un solo lugar, y por lo tanto concluir que comparar cómo se desarrollaron estos procesos en diferentes partes de Eurasia carece de sentido. De igual modo sería erróneo llegar a la conclusión de que estos patrones son rasgos universales del desarrollo humano. Podrían ser tan solo lo sucedido en Eurasia.

Gran parte de África, Oceanía o Europa noroccidental estaban tan ligadas a los grandes imperios de este periodo —sobre todo con la convergencia de rutas comerciales terrestres y marítimas alrededor del océano Índico y el mar Mediterráneo en el siglo V a. C., pero posiblemente desde mucho antes— que resulta difícil establecer si se las puede tomar, tampoco, como puntos independientes de comparación. La única excepción real era el continente americano. Lo cierto es que incluso antes de 1492 debió de haber algún movimiento ocasional entre hemisferios (de otro modo no habría habido nunca una población humana en el continente

americano), pero con anterioridad a la invasión ibérica el continente americano no estuvo en comunicación regular o directa con Eurasia. No formaban parte, en modo alguno, del «sistema mundial». Esto es importante, porque significa que tenemos un punto de comparación en verdad independiente (posiblemente dos, si consideramos Norteamérica y Sudamérica por separado) en que es posible preguntar: ¿tiene la historia que tomar por necesidad una dirección determinada?

En el caso del continente americano, podemos plantear preguntas como estas: ¿fue el surgimiento de la monarquía como forma predominante de gobierno en el mundo inevitable? ¿Es la agricultura de cereales realmente una trampa? ¿Puede uno en verdad decir que, una vez que la agricultura de trigo, arroz o maíz está suficientemente extendida, es solo cuestión de tiempo que algún señor de la guerra emprendedor se haga con el control de los graneros y establezca un régimen de violencia burocráticamente administrada? Y una vez que lo hace, ¿es inevitable que otros sigan su ejemplo? A juzgar por la historia de la Norteamérica precolombina, al menos, la respuesta a todas estas preguntas es un sonoro «no».

En realidad, aunque algunos arqueólogos de Norteamérica aún emplean el lenguaje de *bandas*, *tribus*, *jefaturas* y *estados*, lo que realmente parece haber sucedido desafía todas esas asunciones. Ya hemos visto cómo en la parte occidental del continente hubo, si acaso, un alejamiento de la agricultura en los siglos anteriores a la invasión europea; y cómo las sociedades de las llanuras a menudo parecen haberse movido, a lo largo del curso de un mismo año, entre bandas y algo que al menos comparte ciertos rasgos que identificamos con los estados, es decir, entre lo que deberían haber sido extremos opuestos de la escala de evolución social. Incluso más sorprendente, a su manera, es lo que sucedió en la mitad oriental del continente.

Desde aproximadamente el 1050 al 1350 d. C. hubo, cerca de la actual San Luis, una ciudad cuyo auténtico nombre se ha perdido, pero que ha

pasado a la historia como Cahokia.[9] Parece haber sido la capital de lo que James Scott denominaría un clásico «Estado del cereal» incipiente, surgiendo con magnificencia, y al parecer de la nada, más o menos al mismo tiempo que la dinastía Song reinaba en China y el califato abásida lo hacía en Irak. La población de Cahokia debe de haber llegado a un máximo de unas 15.000 personas; después se disolvió de modo abrupto. Fuese lo que fuere que Cahokia representaba a ojos de aquellos bajo su autoridad, parece haber acabado siendo sonora y abrumadoramente rechazado por la enorme mayoría de su gente. Durante los siglos siguientes al fin de la ciudad, el yacimiento donde esta se alzó y cientos de kilómetros de valles fluviales a su alrededor se mantuvieron totalmente vacíos de habitantes humanos: una «tierra vacía», en cierto modo como la Zona Prohibida de *El planeta de los simios*, de Pierre Boulle; un lugar de ruinas y recuerdos amargos.[10]

Más al sur surgieron reinos sucesores de Cahokia, pero se derrumbaron de igual modo. Para cuando los europeos llegaron a la costa oriental de Norteamérica, la «civilización misisipiana» —como se la ha acabado conociendo— no era sino un distante recuerdo, y los descendientes de los súbditos de Cahokia y sus vecinos parecen haberse reorganizado en repúblicas tribales de las dimensiones de *polis*, en cuidadoso equilibrio ecológico con su entorno natural. ¿Qué había sucedido? ¿Fueron los gobernantes de Cahokia y otras ciudades misisipianas derrocados por revueltas populares, socavados por la defección en masa, víctimas de una catástrofe ecológica o (lo más probable) una intrincada mezcla de los tres? Puede que un día la arqueología proporcione respuestas más definitivas. Hasta ese día, lo que podemos decir con cierta confianza es que las sociedades que se encontraron los invasores europeos a partir del siglo XVI eran el resultado de siglos de conflicto político y de debate consciente. Se trataba, en muchos casos, de sociedades en las que la capacidad para

lanzarse al debate político consciente se tenía entre los valores humanos más apreciados.



Es imposible comprender la devoción a la libertad individual, o siquiera el escéptico racionalismo de figuras como Kondiaronk, fuera de su contexto histórico; al menos, eso es lo que nos proponemos demostrar en el resto de este capítulo. Pese a que posteriores autores europeos gustaran de presentarlos como inocentes hijos de la naturaleza, los pobladores indígenas de Norteamérica eran, en realidad, herederos de su propia y larga historia intelectual y política: una que los había llevado en direcciones muy diferentes a las de los filósofos euroasiáticos y que, con certeza, acabó teniendo una profunda influencia en las concepciones de libertad e igualdad, no solo en Europa, sino también en el resto del mundo.

Como es evidente, se nos enseña que tales afirmaciones son tremendamente improbables, incluso absurdas. Como ya hemos visto en el caso de Turgot, la teoría evolucionista, tal y como la conocemos hoy en día, se creó en gran parte para enquistar esta actitud de desdén: para hacerla parecer natural u obvia. Cuando a los pueblos indígenas de Norteamérica no se los imagina como existentes en un tiempo separado, o como vestigios de una fase anterior de la historia humana, se los imagina como existentes en una realidad totalmente separada (*ontología* es el término de moda en la actualidad), una consciencia mítica fundamentalmente diferente de la nuestra. Si no más, se da por sentado que toda tradición intelectual similar a la que produjo a Plotino, Shánkara o Zhuangzi tan solo puede ser el producto de una tradición literaria en la que el conocimiento se vuelve acumulativo. Y dado que Norteamérica no produjo una tradición escrita —o, al menos, no una que somos capaces de reconocer—[11] todo el conocimiento que generase, político o de cualquier otra naturaleza, era necesariamente de un tipo diferente. Toda similitud que veamos en debates o en posiciones similares a las de nuestra tradición intelectual se suele descartar como si se tratase de alguna proyección en los nativos de categorías occidentales. Así pues, el diálogo es imposible.

Tal vez la manera más directa de contrarrestar este tipo de argumentación sea citar un texto que describe un concepto que los wyandot (hurón) llamaban *Ondinnonk*, un secreto deseo del alma que se manifiesta a través de un sueño:

> Los hurones creen que nuestras almas tienen otros deseos, que se encuentran, por así decirlo, no natos y ocultos [...]. Creen que nuestra alma intenta darnos a conocer estos deseos mediante los sueños, que son su lenguaje. Así, cuando estos deseos se cumplen, el alma está satisfecha; mas, si al contrario, no se le concede lo que desea, se vuelve furiosa y no solo no proporciona al cuerpo su bien y la felicidad que desea procurarle, sino que a menudo se revuelve contra el cuerpo causándole enfermedades e incluso la muerte. [12]

El autor continúa explicando que, en los sueños, estos deseos secretos se comunican mediante un lenguaje indirecto y simbólico, difícil de comprender, y que, por ello, los wyandot pasan mucho tiempo intentando descifrar el significado de sus sueños, o consultando especialistas.

Todo esto podría parecer una torpe proyección de la teoría freudiana, de no ser por un detalle: el texto es de 1649. Lo escribió un tal padre Ragueneau en una de las *Relaciones jesuitas*, exactamente 250 años antes de la aparición de la primera edición de *La interpretación de los sueños*, de Freud (1899), una fecha que se suele ver, como la teoría de la relatividad de Einstein, como un acontecimiento fundacional del pensamiento del siglo XX. Es más: Ragueneau no es nuestra única fuente. Numerosos misioneros que intentaban convertir a otros pueblos iroqueses describían teorías similares, que ellos consideraban absurdas y obviamente falsas (aunque probablemente, solían coincidir, no demoníacas) e intentaban refutar, para llevar a sus interlocutores, en lugar de a ellas, a la verdad de las Sagradas Escrituras.

¿Significa esto que la comunidad en la que creció Kondiaronk estaba compuesta por freudianos? No exactamente. Había notables diferencias entre el psicoanálisis freudiano y las prácticas iroquesas, de las que la más dramática era, tal vez, la naturaleza colectiva de la terapia. La adivinación de sueños se realizaba a menudo en grupos, y hacer realidad los deseos de

un soñador, ya fuera simbólica o literalmente, podía implicar movilizar una comunidad entera: Ragueneau informaba de que los meses de invierno se dedicaban en gran parte, en una ciudad wyandot, a organizar banquetes colectivos y dramas, a fin de hacer que, literalmente, los sueños de algún hombre o mujer importante se hicieran realidad. La cuestión es que sería muy insensato desdeñar estas tradiciones intelectuales como inferiores —o como totalmente ajenas— a la nuestra.

Una cosa que hace a los haudenosaunee y a los wyandot inusuales es que sus tradiciones están muy bien documentadas: muchas otras sociedades fueron totalmente destruidas, o reducidas a traumatizados restos, mucho antes de que tales registros pudieran escribirse. Tan solo podemos especular con qué otras tradiciones intelectuales se deben de haber perdido así para siempre. Lo que vamos a hacer en el resto de este capítulo es, pues, examinar la historia de los Bosques Orientales de Norteamérica desde aproximadamente el 200 d. C. hasta el 1600 precisamente a ese respecto. Nuestro objetivo aquí es comprender las raíces locales de la crítica indígena a la civilización europea, y cómo esas raíces se remontan a una historia que comenzó en Cahokia o, tal vez, incluso notablemente antes.

DONDE NOS PREGUNTAMOS CUÁNTA PARTE DE NORTEAMÉRICA TUVO UN SISTEMA UNIFICADO DE CLANES, Y SOPESAMOS EL PAPEL DE LA «ESFERA DE INTERACCIÓN DE HOPEWELL»

Comencemos con un rompecabezas. Ya hemos tenido ocasión de mencionar cómo el mismo repertorio básico de nombres de clanes se podía hallar distribuido más o menos por toda la isla de la Tortuga (el nombre indígena para el continente norteamericano). Había infinitas diferencias locales, pero

también alianzas sólidas, por lo que un viajero del clan del Oso, del Lobo o del Halcón, procedente de la actual Georgia, podía viajar hasta Ontario o Arizona y hallar a alguien obligado a alojarlo en casi cualquier punto intermedio. Esto parece mucho más admirable cuando se tiene en cuenta que en Norteamérica se hablaban, literalmente, cientos de lenguas pertenecientes a media docena de familias lingüísticas carentes del todo de relación entre ellas. No parece probable que los clanes se trajeran, ya plenamente formados, con las primeras migraciones humanas desde Siberia; deberían de haberse formado en tiempos más recientes. Pero —y aquí está nuestro rompecabezas—, teniendo en cuenta las distancias implicadas, es difícil imaginar cómo puedo haber sucedido algo así.

Como señalaba en los años setenta Elizabeth Tooker, decana de estudios iroqueses, el rompecabezas es incluso más desconcertante porque no está del todo claro que los clanes norteamericanos puedan considerarse estrictamente grupos de parentesco. Son más similares a sociedades rituales, cada una de ellas dedicada a mantener la relación espiritual con un animal totémico diferente, que es su «ancestro» tan solo de un modo figurado. Ciertamente, se recluta a los miembros por ascendencia (patrilineal o matrilineal) y los miembros de un clan se consideran hermanos y hermanas, por lo que no pueden casarse entre ellos. Pero nadie llevaba un registro genealógico, y no había cultos a los ancestros ni afirmaciones de propiedad basadas en descendencia: todos los miembros de un clan eran, *de facto*, iguales. No había mucho en cuanto a propiedad común excepto ciertas formas de conocimiento ritual, danzas y cantos, grupos de objetos sagrados y una colección de nombres.

Un clan solía tener una cantidad fija de nombres que se podían poner a un niño. Algunos de estos eran nombres de jefes, pero, al igual que la parafernalia sagrada, rara vez se heredaban directamente: más bien se asignaban al candidato más probable cuando el portador de un título moría. Además, una comunidad nunca estaba formada por un solo clan. Solía

haber una cierta cantidad de ellos, agrupados en dos mitades que actuaban como rivales y como complementos entre ellas, compitiendo entre sí en deportes y enterrando cada una a los muertos de la otra. El efecto general era el de borrar las historias personales de los contextos públicos: dado que los nombres eran títulos, sería como si el jefe de la mitad de una comunidad fuera siempre John F. Kennedy, y el de la otra, siempre Richard Nixon. Esta fusión de nombres y títulos es un fenómeno particular de Norteamérica. En una u otra versión, aparece por casi toda la isla de la Tortuga, pero no lo vemos en casi ningún otro lugar del mundo.

Por último, señala Tooker, los clanes desempeñaban un papel crucial en la diplomacia: no solo proporcionaban hospitalidad a los viajeros, sino que organizaban el protocolo para las misiones diplomáticas, el pago de compensaciones para evitar guerras o la incorporación de prisioneros, a los que se podía sencillamente asignar un nombre y, por lo tanto, convertir en un miembro del clan en la nueva comunidad, incluso como reemplazo de alguien que había muerto en ese mismo conflicto. El sistema parecía diseñado para maximizar la capacidad de movimiento de las personas, individual o colectivamente, o, también, para reordenar disposiciones sociales. Dentro de estos parámetros hay una ilimitada, casi caleidoscópica gama de posibilidades. Pero ¿de dónde procedía, en primer lugar, este conjunto de parámetros? Tooker sugería que podían ser los restos de algún «imperio comercial» desaparecido hace mucho, tal vez fundado por mercaderes de México central. La sugerencia, sin embargo, no ha sido tomada muy en serio por la mayoría de los eruditos: su ensayo, de hecho, apenas se cita. No hay prueba alguna de que tal imperio comercial haya existido jamás.

Parece más razonable pensar que un sistema ritual y diplomático tenga su origen en... bueno, en el ritual y la diplomacia. El primer punto en el que tenemos evidencia inconfundible de que un fenómeno así podría haber sucedido —es decir, de que se desarrollaran vínculos activos entre,

virtualmente, toda Norteamérica— reside en lo que los arqueólogos denominan «esfera de interacción de Hopewell», una red con su epicentro en los valles fluviales de Scioto y de Paint Creek, en Ohio. Entre aproximadamente el 100 a. C. y el 500 d. C., comunidades que participaron en esta red depositaron tesoros bajo montículos de enterramientos, a menudo apilados en cantidades extraordinarias. Estos tesoros incluían puntas de flecha de cuarzo, mica y obsidiana procedentes de los montes Apalaches, cobre y plata de los Grandes Lagos, conchas y dientes de tiburón del golfo de México, molares de oso pardo de las montañas Rocosas, hierro meteórico, dientes de caimán, mandíbulas de barracuda y más. [13] La mayoría de estos materiales parecen haberse empleado para la fabricación de material rituálico y de magníficos trajes —algunos, con espejos y tubos metálicos— vestidos por chamanes, sacerdotes y toda una hueste de funcionarios menores de una compleja estructura organizativa, la naturaleza precisa de la cual resulta endiabladamente difícil de reconstruir.

De un modo incluso más llamativo, muchas de estas tumbas estaban situadas en las cercanías de gigantescos movimientos de tierras, algunos de ellos de, literalmente, kilómetros de diámetro. Los habitantes del valle de Ohio Central habían estado creando estas estructuras desde el inicio de lo que los arqueólogos denominan «periodo Adena», hacia el 1000 a. C., y ya aparecen movimientos de tierra en fases anteriores o «arcaicas» de la historia norteamericana. Como ya hemos visto en el caso de Poverty Point, quien los diseñó fue capaz de sofisticados cálculos astronómicos y empleó precisos sistemas de medición. Es lógico suponer que el mismo pueblo era capaz de convocar y desplegar enormes cantidades de mano de obra, aunque aquí debemos ser cautelosos. Pruebas más recientes sugieren que la tradición de construir montículos podría ser, en algunos casos, el efecto colateral de crear grandes zonas de baile o áreas planas para banquetes, juegos y asambleas. Cada año, antes de un gran ritual, estos espacios se barrerían y aplanarían, y la tierra y residuos acumulados se apilarían en el

mismo lugar. Con los siglos, este podría convertirse, obviamente, en una enorme cantidad de material a la que dar forma. Entre los muskogui, por ejemplo, estas colinas artificiales se cubrían todos los años con un nuevo manto de tierra roja, amarilla, negra o blanca. La tarea la organizaban funcionarios por turnos rotativos y no requerían de estructuras de mando verticales. [14]

Ese no es el caso, por supuesto, de las estructuras realmente grandes, como Poverty Point o los montículos de Hopewell. Estos no crecieron por una lenta acumulación, sino que fueron planificados con antelación. Los yacimientos más impresionantes están situados casi invariablemente en valles fluviales y, por norma general, muy cerca de ríos o lagos. Se alzan, literalmente, del barro húmedo. Como cualquiera que haya jugado de niño con arena o barro (es decir, casi todo el mundo, amerindios incluidos) sabe, es fácil crear estructuras de este material, pero casi imposible evitar que se desmoronen o se deshagan en localizaciones muy húmedas. Es aquí donde la ingeniería en verdad impresionante hace su aparición. Un típico yacimiento Hopewell es una mezcla compleja, matemáticamente alineada, de círculos, cuadrados y octágonos... todos hechos de barro. Uno de los ejemplos más grandes, los movimientos de tierra de Newark, en el condado de Licking, en Ohio, que al parecer funcionaba como observatorio lunar, se extiende sobre 5,2 kilómetros cuadrados y contiene terraplenes de más de 5 metros de altura. El único modo de crear estructuras estables de este tipo —tan estables que aún existen hoy en día— era mediante el empleo de ingeniosas técnicas de construcción, alternando capas de tierra con gravillas cuidadosamente seleccionadas y arena. [15] Para cualquiera que las haya visto por primera vez, elevándose de las marismas, el efecto sería similar al de ver un cubito de hielo resistiéndose a fundirse bajo el sol de mediodía; una especie de milagro cosmogónico.

Ya hemos mencionado con anterioridad de qué modo los investigadores, al hacer los cálculos matemáticos, se sorprendieron al descubrir que, a partir

de la fase arcaica, los movimientos de tierra geométricos de gran parte del continente americano parecen haber empleado un mismo sistema de medición: uno aparentemente basado en la disposición de cordones en triángulos equiláteros. De modo que el que personas y materiales convergieran, procedentes de muy lejos, en los complejos de montículos de Hopewell no resulta, en sí, extraordinario. Aun así, y como los arqueólogos también han señalado, los sistemas geométricos característicos de los «pueblos de los Bosques» que crearon Hopewell señalan también cierta ruptura con costumbres del pasado: la introducción de un nuevo sistema métrico, y de una nueva geometría de formas. [16]

Ohio central era solo el epicentro. Se han hallado yacimientos con movimientos de tierras basados en este nuevo sistema geométrico de Hopewell esparcidos por los tramos superior e inferior del valle del Misisipi. Algunos tienen la extensión de pequeñas ciudades. Podían contener (y a menudo lo hacían) casas de reuniones, talleres y casas de los muertos para la preparación de los restos humanos, así como criptas para los muertos. Unos pocos habrían tenido cuidadores residentes, aunque esto no es del todo seguro. Lo que está claro es que durante la mayor parte del año estos lugares permanecían en su mayor parte despoblados, cuando no completamente vacíos. Tan solo en ocasiones rituales específicas cobraban vida como teatro para elaboradas ceremonias, densamente poblados durante una o dos semanas por gente de toda la región y ocasionalmente visitantes de muy lejos.

Este es otro de los rompecabezas de Hopewell. Poseía todos los elementos necesarios para crear un gran «Estado del cereal», como lo definiría Scott. Las tierras bajas de Scioto-Paint Creek, donde se construyeron los centros más grandes, son tan fértiles que acabarían siendo apodados «Egipto» por los colonos europeos, y al menos algunos de sus habitantes habrán estado familiarizados con el cultivo del maíz. Pero, del mismo modo que parecen haber evitado en gran parte este cultivo —

excepto, tal vez, por propósitos limitados y rituales— también solían evitar los fondos de los valles, y preferían vivir en casas aisladas, dispersas por todo el paisaje, y generalmente en tierras elevadas. Estas casas solían alojar a una sola familia; como mucho, tres o cuatro. A veces estos diminutos grupos alternaban entre casas de verano y casas de invierno, en función de una mezcla de caza, pesca, forrajeo y cultivo de herbáceas locales en pequeños huertos: girasoles, hierba de pantano, quinoa, ruibarbo, alpiste y toda una gama de verduras. [17] Es de suponer que la gente mantenía un contacto regular con sus vecinos. Parecen haberse llevado bastante bien entre ellos, dado que hay pocas pruebas de guerra o violencia organizada de ningún tipo. [18] Pero nunca acabaron formando ningún tipo de aldea permanente o vida en común. [19]

Se suele dar por sentado que la arquitectura monumental, de la escala de los movimientos de tierra de Hopewell, implica un notable excedente agrícola, gobernado por jefes o un estrato de líderes religiosos. Sin embargo, no era esto lo que sucedía. En lugar de ello, hallamos el tipo de «agricultura lúdica» que ya tratamos, así como chamanes e ingenieros que pasaban la abrumadora mayoría de su tiempo en compañía de las mismas cinco o seis personas, pero que periódicamente se unían al elenco de una sociedad extendida que abarcaba gran parte del continente norteamericano. Todo esto es tan llamativamente distinto de todo lo que conocemos de las posteriores sociedades de los Bosques que resulta difícil reconstruir con exactitud lo que estos patrones de asentamiento significaban en la práctica. Si no más, no obstante, esta situación general da fe de la profunda irrelevancia de la terminología evolucionista convencional, basada en una progresión de bandas a tribus y jefaturas.

Así pues, ¿qué tipo de sociedades eran estas?

Una cosa que podemos decir, con seguridad, es que eran artísticamente brillantes. Para lo modesto de sus residencias, los hopewellianos produjeron uno de los repertorios de imaginería más sofisticados de la América

precolombina: desde pipas exquisitamente talladas con efigies y animales (fumaban una variedad de tabaco tan fuerte como para inducir estados de trance, así como otras mezclas de hierbas); a jarras de tierra cocida cubiertas de elaborados diseños, así como pequeñas láminas de cobre, empleadas como placas pectorales, recortadas en intrincados motivos geométricos. Gran parte de esta imaginería evoca rituales chamánicos, búsquedas de visiones y viajes interiores (como ya hemos mencionado, hay un énfasis especial en los espejos), pero también las festividades periódicas relacionadas con los muertos.

Como en Chavín de Huántar, en los Andes, o como en Poverty Point, la influencia social procedía del control de formas esotéricas de conocimiento. La principal diferencia es que en la esfera de interacción de Hopewell no hay un centro discernible, una única capital, y a diferencia de Chavín ofrece escasas pruebas de la existencia de élites permanentes, sacerdotales o de ningún otro tipo. Un análisis de los enterramientos revela al menos una docena de juegos diferentes de insignias, que abarcan tal vez desde los sacerdotes funerarios al jefe de clan o adivinador. Es muy notable que también parezca revelar la existencia de un sistema de clanes bien desarrollado, dado que los habitantes de Ohio central desarrollaron el históricamente infrecuente —pero, desde el punto de vista del arqueólogo, extraordinariamente conveniente— hábito de incluir fragmentos de su animal totémico —mandíbulas, dientes, garras, a menudo convertidos en pendientes o joyería— en sus tumbas. Todos los clanes más conocidos en la Norteamérica posterior —Ciervo, Lobo, Alce, Halcón, Serpiente, etcétera— estaban ya representados.[20] Lo realmente llamativo es que, pese a la existencia de un sistema de cargos y de clanes, no parece haber ninguna relación entre ambos. Es posible que algunos clanes «poseyeran» algunos cargos, pero hay pocos indicios de la existencia de una élite jerárquica y hereditaria.[21]

Hay quien sostiene que gran parte de los rituales de Hopewell consistían en banquetes de tipo heroico y competiciones: carreras, juegos y apuestas que, si se parecían un poco siquiera a posteriores festividades de los muertos del Noroeste americano, acababan muy a menudo cubriendo grandes tesoros con estratos cuidadosamente colocados de tierra y grava, de tal modo que nadie (excepto, tal vez, los dioses y los espíritus) pudiera volver a verlos.[22] Tanto los juegos como los entierros, obviamente, tenderían a militar contra la acumulación de riquezas o, mejor expresado, se asegurarían de que las diferencias sociales fueran sobre todo teatrales. En efecto, incluso aquellas diferencias sistémicas que pueden detectarse parecen ser consecuencia del sistema rituálico, puesto que la zona de influencia Hopewell parece dividirse en una Alianza Tripartita, con tres grandes agrupamientos de yacimientos.

En el más septentrional, centrado en Hopewell mismo, los ensamblajes funerarios se centran en rituales chamánicos, figuras heroicas masculinas que viajan entre dominios cósmicos. En el meridional, cuyo mejor ejemplo es el yacimiento de Turner, en el sudoeste de Ohio, el acento de la imaginería recae en impersonales figuras enmascaradas, altares de tierra en cimas de colinas y monstruos ctónicos. De un modo aún más notable, en la agrupación septentrional todos los enterrados con insignias de cargos son hombres; en el meridional, las enterradas con esas mismas insignias de oficios son, de un modo igualmente exclusivo, mujeres. En el agrupamiento de yacimientos central hay una mezcla, en ambos aspectos.[23] Es más: había algún tipo de coordinación sistémica entre agrupaciones, con senderos que las unían.[24]

Resulta provechoso, en este punto, detenernos y comparar la esfera de interacción Hopewell con un fenómeno que tratamos en el capítulo anterior: las sociedades aldeanas del periodo El Obeid, en la Mesopotamia del

siglo V a. C. Esta comparación acaso parezca exagerada, pero ambas pueden verse como áreas culturales a la escala más grande posible, las primeras en sus respectivos hemisferios que abarcaban la extensión de un río entero (el Misisipi y el Éufrates, respectivamente) desde sus orígenes hasta el delta, e incluyendo todas las llanuras y zonas costeras.[25] El establecimiento de interacción cultural regular a tal escala, a través de paisajes y nichos ambientales tan diferentes, marca a menudo un importante punto de inflexión en la historia. En el caso del periodo El Obeid creó cierta forma consciente de estandarización, un igualitarismo social que sentó las bases de las primeras ciudades del mundo.[26] Lo que sucedió en el caso de Hopewell parece un tanto diferente.

A decir verdad, en muchos aspectos Hopewell y El Obeid son polos culturales opuestos. La unidad de la esfera de interacción de El Obeid reside en la supresión de las diferencias individuales entre personas y casas; en contraste con esto, la unidad de Hopewell reside en la celebración de las diferencias. Por poner solo un ejemplo: mientras que posteriores sociedades norteamericanas distinguirían clanes y naciones enteras por peinados característicos (de tal modo que era un asunto sencillo distinguir a un guerrero seneca, a un onandaga o a un mohicano a distancia), es difícil hallar dos figuras en el arte de Hopewell —y hay un buen número de ellas — con el mismo cabello. Todo el mundo parece haber sido libre para llamar cuanta atención desease, o para obtener algún papel dramático en el teatro de la sociedad, y esta expresividad individual se reflejaba en representaciones en miniatura de gente que exhibía lo que parece una ilimitada variedad de peinados y cortes de cabello, ornamentación y vestimenta juguetonas y personalizadas.[27]

Sin embargo, todo esto se coordinaba de un modo intrincado a lo largo y ancho de grandes áreas. Incluso a escala local, cada movimiento de tierras era un elemento de un paisaje ritual continuo. Los alineamientos de los movimientos de tierra a menudo hacen referencia a segmentos particulares

del calendario de Hopewell (solsticios, fases de la luna, etcétera) y se supone que la gente debía ir y volver entre monumentos de manera regular para completar un ciclo ceremonial. Esto resulta complejo: tan solo podemos especular con el tipo de detallado conocimiento de las estrellas, los ríos y las estaciones que se habrían necesitado para coordinar a gente de cientos de kilómetros a la redonda de tal modo que pudieran congregarse a tiempo para rituales en centros que solo duraban periodos de cinco o seis días cada vez, a lo largo de un año. Por no hablar de lo que se necesitaría para transformar un sistema así a lo largo y ancho de un continente.

En épocas posteriores, los banquetes de los muertos fueron también ocasiones para la «resurrección» de nombres, cuando los títulos de los que habían muerto pasaban a los vivos. Puede haber sido a través de este tipo de mecanismos que Hopewell diseminara la estructura básica de su sistema de clases por toda Norteamérica. Incluso es posible que, cuando los enterramientos espectaculares llegaran a su fin en Hopewell, alrededor del 400 d. C., se debiese en gran parte a que Hopewell ya había cumplido su cometido. La naturaleza idiosincrásica de su arte ritual, por ejemplo, dio lugar a versiones estandarizadas diseminadas por todo el continente. Ya no se requerían grandes viajes a las fantásticas capitales temporales que surgían del barro para establecer lazos entre grupos, que ahora poseían un idioma compartido para la diplomacia personal, un conjunto de reglas comunes para interactuar con extranjeros. [28]

Donde contamos la historia de Cahokia, que parecería ser el primer Estado de Norteamérica

Uno de los muchos rompecabezas de Hopewell es de qué manera sus disposiciones sociales parecen anticipar instituciones muy posteriores. Había una división entre clanes «blancos» y «rojos»; los primeros,

identificados con el verano, casas circulares y la paz; los segundos, con el invierno, casas de planta cuadrada y la guerra.[29] La mayoría de las sociedades indígenas posteriores presentaban una separación entre jefes de paz y jefes de guerra: en tiempos de conflicto militar era una administración totalmente diferente la que asumía el poder, y se disolvía en cuanto el asunto quedaba resuelto. Parte de este simbolismo parece originarse en Hopewell. Los arqueólogos incluso identifican algunas figuras como jefes de guerra; aun así, y pese a todo esto, hay una ausencia casi total de pruebas de guerra real. Una posibilidad es que el conflicto tomara una forma diferente, más teatralizada, como en épocas posteriores, cuando naciones rivales o clanes enemigos solucionaban sus hostilidades a través de agresivos partidos de *lacrosse*.[30]

En los siglos posteriores al declive del centro de Hopewell, aproximadamente del 400 al 800 d. C., comenzamos a ver una serie de cambios que nos resultan conocidos. En primer lugar, algunos grupos comienzan a adoptar el maíz como cosecha básica y a cultivarlo en los terrenos de aluvión del valle del Misisipi. En segundo lugar, los conflictos armados reales se vuelven más frecuentes. Al menos en algunos lugares, esto llevó a que las poblaciones vivieran durante periodos más largos en torno a sus movimientos de tierra. En especial en el valle del Misisipi y zonas adyacentes surgió un patrón de pequeñas ciudades centradas en pirámides de tierra y plazas, algunas de ellas fortificadas, y a menudo rodeadas por extensas franjas de tierras de nadie. Unas cuantas acabaron pareciendo diminutos reinos. Con el tiempo, esta situación llevó a una auténtica explosión urbana con su epicentro en el yacimiento de Cahokia, que pronto se convertiría en la ciudad más grande del continente americano al norte de México.

Cahokia está situada en una extensa llanura aluvial a lo largo del Misisipi, conocida como el American Bottom. Era un entorno fértil y abundante, ideal para cultivar maíz, pero, aun así, un reto para construir una

ciudad, dado que gran parte de él era pantanoso, dado a la neblina y a charcos y pantanos de poca profundidad. Charles Dickens, que una vez visitó el lugar, lo describió como «un largo cenagal de barro negro y agua». En la cosmología misisipiana, los humedales como este estaban vinculados al caótico inframundo —considerado diametralmente opuesto a un orden celestial preciso— y es sin duda importante que parte de la primera construcción a gran escala en Cahokia se centrara en una senda procesional conocida como calzada de la Serpiente de Cascabel, diseñada para discurrir elevada sobre las aguas adyacentes y llegar hasta las cimas de las tumbas circundantes (un sendero de las Almas o calle de los Muertos). Para comenzar, pues, Cahokia era un lugar de peregrinaje, en gran parte como los yacimientos de Hopewell. [31]

Sus habitantes también compartían con Hopewell el amor por los juegos. Hacia el año 600, alguien que vivía en Cahokia o sus alrededores parece haber ideado el *chunkey*, que más tarde se convertiría en uno de los deportes más populares de Norteamérica. El *chunkey* era un asunto complejo y muy coordinado en el que los jugadores intentaban lanzar postes lo más cerca posible de una rueda o bola sin llegar a tocarla. [32] Se jugó en varios yacimientos de movimientos de tierra por todo el American Bottom: una manera de unir los grupos cada vez más dispares de personas que se asentaban allí. En términos sociales, tenía ciertos puntos en común con los juegos mesoamericanos de pelota, aunque las reglas eran totalmente diferentes. Podía ser bien un sustituto de la guerra, bien una continuación de esta; estaba vinculado a la leyenda (en este caso, la historia de Cuerno Rojo, la Estrella de la Mañana, quien, de un modo muy parecido a los héroes gemelos mayas, se enfrentó a los dioses del inframundo); y podía convertirse en objeto de frenéticas apuestas, en las que algunos llegaban a apostarse a sí mismos o a sus familias. [33]

En Cahokia y sus zonas rurales adyacentes podemos rastrear el auge de las jerarquías sociales a través de la lente del *chunkey*, a medida que el

juego era monopolizado cada vez más por una exclusiva élite. Un signo de esto es que los discos de *chunkey* de piedra comienzan a desaparecer de los enterramientos comunes, mientras que versiones bellamente trabajadas de ellos comienzan a surgir en las tumbas más ricas. El *chunkey* se estaba convirtiendo en un deporte de espectadores, y Cahokia, la patrocinadora de una nueva élite regional misisipiana. No sabemos con certeza cómo sucedió —como un acto de revelación religiosa, tal vez—, pero hacia el año 1050 Cahokia explotó en tamaño, pasando de ser una comunidad más bien modesta a una ciudad de más de 15,5 kilómetros cuadrados, con más de 100 montículos de tierra construidos alrededor de espaciosas plazas. Su población original, de unas 6.000 personas, pasó a tener tal vez 10.000 más, procedentes de fuera, que se establecieron en Cahokia o en sus ciudades satélite, llegando, en el American Bottom en conjunto, a exceder los 40.000 habitantes. [34]

La parte principal de la ciudad se diseñó y construyó de acuerdo con un plan maestro en una sola explosión de actividad. Su centro era un enorme montículo de tierra muy compactada que hoy en día conocemos con el nombre de túmulo del Monje, ante una enorme plaza. En una plaza más pequeña, al oeste, había un *woodhenge*, un círculo de postes de ciprés que señalaban el curso anual del Sol. Algunas de las pirámides de Cahokia estaban rematadas por palacios o templos; otras, por casas de los muertos o por cabañas de sudación. Hubo un esfuerzo bien calculado por reasentar poblaciones extranjeras —o al menos a sus representantes más importantes e influyentes— en casas con tejado de reciente diseño, dispuestas en barrios alrededor de plazas más pequeñas y pirámides de tierra; muchas poseían sus especializaciones artesanas y su propia identidad étnica. [35] Desde la cima del túmulo del Monje, la élite de la ciudad disfrutaba de poderes de vigilancia sobre estas zonas residenciales planificadas. [36] Al mismo tiempo, se dispersaban aldeas y pequeños asentamientos de las zonas rurales de

Cahokia, y la población rural era dispersada y distribuida en casas de una o dos familias. [37]

Lo realmente llamativo de este patrón es su sugerencia de un desmantelamiento casi completo de toda comunidad autogobernada más allá de la ciudad. Para quienes cayeron en su órbita, no había nada más entre la vida doméstica —vivida bajo constante vigilancia desde arriba— y el asombroso espectáculo de la ciudad misma. [38] Ese espectáculo podía ser aterrador. Además de juegos y banquetes, en las primeras décadas de expansión de Cahokia hubo ejecuciones y enterramientos en masa, que se llevaron a cabo en público. Como con todos los reinos incipientes de otras partes del mundo, estas masacres a gran escala estaban directamente asociadas con los ritos funerarios de la nobleza; en este caso, una instalación mortuoria centrada en los enterramientos pareados de hombres y mujeres de alto estatus, [39] cuyos cuerpos amortajados se colocaban sobre una superficie creada a partir de miles de abalorios de conchas marinas. Alrededor de ellos se formó un montículo de tierra, orientado con precisión hacia un acimut derivado del punto más meridional de salida de la Luna. Entre sus contenidos había cuatro fosas masivas con los cadáveres amontonados de, sobre todo, mujeres jóvenes (aunque una tenía más de cincuenta años) que habían sido asesinadas específicamente para la ocasión. [40]

Cribando meticulosamente las pruebas etnográficas y arqueológicas, los eruditos han logrado reconstruir en líneas generales cómo debieron de haber sido Cahokia y posteriores reinos modelados a su imagen. Si bien permaneció algo de las antiguas organizaciones de clanes, el viejo sistema de grupos se transformó en una oposición entre nobles y comunes. Los misisipianos parecen haber sido matrilineales, lo que significa que a un *mico* («gobernante») no le sucedían sus hijos, sino su sobrino de más edad. Los nobles solo podían casarse con comunes, y tras varias generaciones de este tipo de matrimonio cruzado, los descendientes de reyes podían perder

por completo su estatus de nobleza. De este modo había siempre una reserva de nobles convertidos en comunes de la que extraer guerreros y administradores. Las genealogías se conservaban con mucho cuidado, y había un sacerdocio dedicado a mantener los templos, que contenían imágenes de ancestros reales. Por último, había un sistema de títulos por hazañas en la guerra, que posibilitaba la entrada de los comunes en la nobleza, un estatus simbolizado en la imaginería del hombre-pájaro, que también invocaba el prestigio de competir en torneos de *chunkey*. [41]

El simbolismo del hombre-pájaro estaba particularmente acentuado en los reinos más pequeños —unos cincuenta, en total— que comenzaron a brotar por todo el Misisipi, y de los que los más grandes se encuentran en lugares llamados Etowah, Moundville y Spiro. Los gobernantes de esos lugares solían ser enterrados con lo que serían distintivos preciosos e insignias fabricadas en Cahokia. Las imágenes sagradas de Cahokia misma no se centraban tanto en el simbolismo del halcón, ubicuos en otros lugares, como —de un modo muy adecuado, para un centro cada vez más importante de producción intensiva de cereal— en la figura de la Madre del Maíz, que también aparece como la Anciana, una diosa que sujeta un telar. Durante los siglos XI y XII, yacimientos misisipianos con diversos vínculos con Cahokia aparecen desde Virginia a Minnesota, a menudo en agresivo conflicto con sus vecinos. Las rutas comerciales por todo el continente se activaron, y materiales para nuevos tesoros llegaban al American Bottom de un modo muy parecido a como habían ido a parar antaño a Hopewell. [42]

Muy poca de esta expansión se controlaba directamente desde el centro. Es poco probable que estemos hablando tanto de un imperio como de una intrincada alianza ritual, apoyada en última instancia en la fuerza... y las cosas comenzaron a ponerse muy violentas de un modo bastante rápido. Al cabo de un siglo de la explosión inicial en Cahokia, hacia el año 1150, se construyó una gigantesca empalizada, aunque solo incluyó algunas partes de la ciudad, y no otras. Esto señaló el inicio de un largo e irregular proceso

de guerra, destrucción y despoblación. Al principio parecería que la gente huyó de la metrópolis hacia zonas rurales, y por último abandonaron completamente estas zonas adyacentes.[43] El mismo proceso se puede observar en muchas de las ciudades misisipianas más pequeñas. La mayoría parecen haber comenzado como empresas cooperativas antes de verse centralizadas en torno al culto a algún linaje real y comenzar a recibir mecenazgo de Cahokia. Luego, a lo largo de un siglo o dos, se fueron vaciando (de un modo muy similar a como lo haría posteriormente la Gran Aldea natchez, y es posible que por razones muy semejantes, a medida que los súbditos buscaban vidas más libres en cualquier otro lugar) hasta acabar saqueadas, incendiadas o sencillamente desiertas.

Pasase lo que pasase en Cahokia, parece haber dejado recuerdos extremadamente desagradables. Al igual que gran parte de su mitología del hombre pájaro, el lugar fue borrado de todas las tradiciones orales posteriores. Tras el 1400, toda la vasta zona fértil del American Bottom (que, durante el auge de la ciudad, había contenido tal vez hasta a 40.000 personas), junto al territorio que abarcaba de Cahokia al río Ohio, se convirtió en lo que en literatura se denomina «tierra vacía»: una extensión deshabitada y lóbrega, con grandes pirámides y bloques de casas cayéndose a trozos, hundiéndose en el pantano, ocasionalmente atravesada por cazadores, pero sin asentamientos humanos permanentes.[44]

Los eruditos continúan debatiendo acerca de la importancia relativa de los factores ecológicos y sociales en el derrumbe de Cahokia, del mismo modo que discuten acerca de si debería ser considerada una jefatura compleja o un Estado.[45] Bajo nuestros propios criterios, tal y como los planteamos en el último capítulo, lo que parece que tenemos en Cahokia es un régimen de segundo orden en el que dos de las tres formas elementales de dominación —en este caso, el control de la violencia y la política carismática— se

unieron en un cóctel poderoso, incluso explosivo. Es la misma combinación que hallamos en la élite maya del periodo clásico, para los que los deportes competitivos y la guerra estaban unidos del mismo modo, y que expandían su soberanía poniendo grandes poblaciones en su órbita mediante la organización de espectáculos o mediante captura u otras formas de obligación sobre las que solo podemos especular.

Tanto en Cahokia como en el periodo maya clásico las actividades de gestión parecen haberse centrado en la administración de asuntos ultraterrenos, sobre todo en lo sofisticado de sus calendarios rituales y en la precisa orquestación del espacio sagrado. Estos, sin embargo, tenían efectos en el mundo real, sobre todo en las áreas de planificación urbana, movilización de mano de obra, vigilancia pública y cuidadoso seguimiento del ciclo del maíz.[46] Tal vez estemos aquí frente a intentos de crear regímenes de dominación de «tercer orden», aunque de un tipo muy diferente al de los modernos Estados-nación, en los que el control de la violencia y del conocimiento esotérico se vieron atrapados en la espiral de competición política de élites rivales. Esto explicaría por qué en ambos casos —Cahokia y los maya— el colapso de estos proyectos totalizadores (totalitarios, incluso), cuando se dio, fue repentino, absoluto y total.

Cualquiera que fuese la combinación de factores en juego, hacia los años 1350 o 1400 el resultado fue el abandono en masa. Así como la metrópolis de Cahokia se fundó gracias a la habilidad de sus gobernantes para atraer y unir diversas poblaciones, a menudo a través de largas distancias, al final los descendientes de esas personas sencillamente se fueron. La «tierra vacía» implica un rechazo consciente de todo aquello que la ciudad de Cahokia representaba.[47] ¿Cómo sucedió?

Entre los descendientes de los súbditos de Cahokia, la migración se suele enmarcar como la reestructuración de todo un orden social, que funde nuestras tres libertades fundamentales en un solo proyecto de emancipación: irse, desobedecer y construir nuevos mundos sociales. Como

veremos, los osage —un pueblo de lengua siux que parece haber habitado originalmente la región de Fort Ancient, en el tramo medio del río Ohio, antes de abandonarla por las Grandes Llanuras— empleaban la expresión *trasladarse a un nuevo país* como sinónimo de *cambio constitucional*. [48] Es importante tener en mente que en esta parte de Norteamérica las poblaciones eran relativamente escasas. Había extensas franjas de territorio deshabitado (a menudo señalado por ruinas y efigies, sus constructores, olvidados mucho atrás), de modo que a los grupos no les costaba mucho cambiar de localización. Los que hoy en día llamaríamos «movimientos sociales» tomaban a menudo la forma de, literalmente, movimientos físicos.

Para hacernos una idea de los conflictos ideológicos que debían de estar dándose, veamos la historia del valle del río Etowah, parte de una región por entonces habitada por ancestros de los choctaw, en Georgia y Tennessee. Para la época del gran impulso inicial de Cahokia, entre el 1000 y el 1200, esta zona surgía de un periodo de guerra generalizada. Los asentamientos posteriores al conflicto implicaron la creación de pequeñas ciudades, cada una con sus pirámides-templo y plazas, y en todos los casos centradas en una gran casa de consejo, diseñada como lugar de encuentro y reunión de toda la comunidad adulta. Los bienes funerarios de la época no muestran indicativos de rango. Hacia 1200 el valle del Etowah fue abandonado por alguna razón; luego, aproximadamente medio siglo después, la gente regresó a él. A esto le siguió un periodo de construcción generalizada, incluyendo un palacio y una casa de los muertos sobre grandes montículos —ocultos de ojos comunes por muros— y una tumba real, colocada directamente encima de las ruinas de la casa del consejo comunal. Los enterramientos se acompañaban de magníficos trajes e insignias de hombre pájaro aparentemente enviados desde los talleres de la propia Cahokia. Las aldeas más pequeñas fueron desmembradas, y algunos de sus antiguos residentes, enviados a Etowah; en las zonas rurales, fueron sustituidos por el conocido patrón de casas familiares dispersas. [49]

Rodeada por una fosa defensiva y una notable empalizada, la ciudad de Etowah era, en esta época, claramente la capital de algún tipo de reino. En 1375, alguien —bien enemigos externos, bien rebeldes internos, no lo sabemos— saqueó Etowah y profanó sus lugares sagrados; después, tras un corto intento abortado de reocupación, Etowah fue definitivamente abandonada, como todas las demás ciudades de la región. Durante este periodo, las órdenes sacerdotales parecen desvanecerse casi por completo de gran parte del sudeste, solo para ser sustituidas por *micos* guerreros. Ocasionalmente, estos pequeños señores de la guerra adquirían una importancia preeminente en una región determinada, pero carecían de la autoridad ritual o de los recursos económicos para crear la vida urbana que había existido antes. Hacia el año 1500 el valle del Etowah cayó bajo la influencia del reino de Coosa, época para la cual la mayor parte de la población parece haber abandonado el lugar, dejando tras de sí poco más que un museo de movimientos de tierra para los coosa. [50]

Algunos de los que se fueron se concentraron en torno a las nuevas capitales. En 1540, un miembro de la expedición de Hernando de Soto describió al *mico* de los coosa y su territorio nuclear (un lugar hoy en día conocido, paradójicamente, como Little Egypt) en los términos siguientes:

> El cacique fue a darle la bienvenida en un trono transportado a hombros por sus mejores hombres, sentado en un cojín, y cubierto por una capa de piel de marta de la forma y tamaño de un chal de mujer. Llevaba una corona de plumas sobre la cabeza; a su alrededor había muchos indios jugando y bailando. La tierra era muy populosa y tenía muchas grandes ciudades y campos plantados que llegaban de una ciudad a la otra. Era una tierra encantadora y fértil, con buenos campos cultivados a lo largo de los ríos. [51]

En los siglos XVI y XVII, pequeños reinos de este tipo parecen haber constituido la forma política dominante en gran parte del sudeste. Se trataba a sus gobernantes con reverencia y se les rendía tributo, pero su gobierno era quebradizo e inestable. La litera del *mico* de los coosa, como la de su máxima rival, la señora de Cofitachequi, era transportada por sus señores subordinados, en gran parte porque no se podía confiar en que no se alzasen

contra uno a menos que se los sometiera a vigilancia constante. Poco después de la partida de De Soto, varios hicieron justamente eso y causaron el colapso del reino de Coosa. Entretanto, fuera de las ciudades centrales, formas más igualitarias de vida comunal estaban tomando forma.

CÓMO EL COLAPSO DEL MUNDO MISISIPIANO Y EL RECHAZO DE SU LEGADO ALLANARON EL CAMINO A NUEVOS MODOS DE POLÍTICA INDÍGENA EN LA ÉPOCA DE LA INVASIÓN EUROPEA

Hacia principios del siglo XVIII, estos pequeños reinos, y la práctica misma de construir montículos y pirámides, casi habían desaparecido del Sur y del Medio Oeste norteamericano. En los márgenes de las praderas, por ejemplo, la gente que vivía en casas aisladas comenzó a migrar estacionalmente, dejando a los muy jóvenes y a los ancianos detrás, en las ciudades de movimientos de tierra, para extensas cacerías y temporadas de pesca en las tierras altas circundantes, antes de reasentarse de forma definitiva. En otras áreas, las ciudades quedaron reducidas a centros ceremoniales o a cortes al estilo de las de los natchez, en las que se ofrecían al *mico* magníficos tributos, pero este no poseía poder real. Por último, cuando esos gobernantes hubieron desaparecido totalmente, la gente comenzó a regresar a los valles, pero esta vez en comunidades organizadas sobre principios totalmente diferentes: pequeñas ciudades de unos pocos centenares de personas, o de un máximo de 1.000 o 2.000, con estructuras de clan igualitarias y casas de consejo comunales.

Los historiadores de hoy en día tienden a ver estos desarrollos, en gran parte, como una reacción al *shock* de la guerra, la esclavitud, la conquista y las enfermedades importadas por los colonos europeos. Sin embargo, parecen haber sido la culminación lógica de procesos que habían estado sucediendo siglos antes de todo eso. [52]

En 1715, año de las guerras Yamasee, el desmantelamiento de los pequeños reinos era absoluto en toda la región de antigua influencia misisipiana, excepto por casos aislados como los natchez. Los movimientos de tierra y las casas rurales aisladas eran cosa del pasado, y el sudeste acabó fraccionado en repúblicas tribales, de las conocidas por la etnografía temprana.[53] Una serie de factores hizo que esto fuera posible. El primero fue el demográfico. Como ya hemos señalado, las sociedades norteamericanas se caracterizaban, salvo algunas excepciones, por bajos índices de natalidad y bajas densidades de población, lo que a su vez facilitaba la movilidad y posibilitó que sociedades agrícolas regresasen a un modo de subsistencia más centrado en la caza, la pesca y el forrajeo, o sencillamente se establecieran en lugares totalmente nuevos. Entre tanto, las mujeres —que, en los estados del cereal de Scott serían consideradas, por las autoridades (masculinas) como poco más que máquinas de fabricación de bebés, y que, cuando no estuvieran embarazadas o criando estarían implicadas en tareas industriales como el hilado o el tejido— adquirieron papeles políticos más fuertes.

Detalles como estos forman parte del telón de fondo cultural de una lucha política por el papel del liderazgo hereditario y por conocimiento esotérico reservado. Estas batallas aún se libraban hace relativamente poco. Pensemos en las naciones conocidas durante el periodo colonial como las «cinco tribus civilizadas» del sudeste norteamericano: cheroqui, chickasaw, choctaw, creek y seminolas. Todas ellas constituyen ejemplos de este patrón, gobernadas por consejos comunales en los que todos tenían el mismo derecho a voz y operaban por proceso de toma de decisiones por consenso. Sin embargo, al mismo tiempo todas ellas exhibían trazas de los antiguos sacerdotes, castas y príncipes. En algunos casos el liderazgo hereditario podría haber persistido hasta el siglo XIX, en tensión con la más extendida preferencia por formas de gobierno más democráticas.[54]

Hay quien considera que las instituciones igualitarias son una consecuencia de movimientos sociales conscientes, centrados en las ceremonias veraniegas del Maíz Verde. [55] En el arte su símbolo era el bucle gorgón; [56] arquitectónicamente, este modelo simbólico se materializaba no solo en la creación de consejos o casas consistoriales, sino también en plazas cuadradas para asambleas, un rasgo sin precedentes en las ciudades o aldeas misisipianas anteriores. Entre los cheroqui hallamos indicios de sacerdotes que afirmaban haber sido enviados desde los cielos con un conocimiento especial que impartir. Pero también hallamos historias como la de los *aní-kutáni*, acerca de la existencia, hace mucho tiempo, de una sociedad teocrática gobernada por una casta hereditaria de hombres sacerdotes y de cómo abusaban sistemáticamente de su poder, y especialmente de las mujeres, hasta que la gente se alzó contra ellos y los masacró. [57]

Al igual que sucedía con las argumentaciones de los iroqueses a los misioneros jesuitas, o como con sus teorías acerca de los sueños, las descripciones de la vida cotidiana en estas ciudades posmisisipianas resultan a menudo sorprendentemente familiares: tal vez perturbadoras para quienes creen firmemente que la Era de la Ilustración fue consecuencia de un «proceso civilizatorio» originado exclusivamente en Europa. Entre los creek, por ejemplo, el puesto de *mico* se reducía a facilitar la asamblea y supervisar los graneros colectivos. Todos los días, los hombres adultos de las ciudades se reunían para pasar gran parte de la jornada discutiendo de política, en un espíritu de debate racional, en conversaciones marcadas por el consumo de tabaco y la ingesta de bebidas con cafeína. [58] Tanto el tabaco como la «bebida negra» habían sido originalmente drogas ingeridas por los chamanes u otros virtuosos espirituales similares en dosis intensas, concentradas, como para producir estados alterados de conciencia; más tarde, sin embargo, se repartían en raciones cuidadosamente medidas a todos los reunidos. Lo que los jesuitas contaban del nordeste parece

aplicarse también aquí: «Creen que nada es tan apto para aplacar las pasiones como el tabaco; es por esto por lo que nunca asisten a una asamblea sin una pipa en la boca. El humo, afirman, les otorga inteligencia, y les permite discernir con claridad los asuntos más enrevesados». [59]

Si todo esto nos recuerda sospechosamente a los cafés de la Ilustración, no se debe del todo a la coincidencia. Fue por esta época que los colonos adoptaron el tabaco y lo popularizaron en la propia Europa, y, en efecto, se promovía en el Viejo Continente como un fármaco que tomar en pequeñas dosis para centrar los pensamientos. Como hemos visto, no hay aquí ninguna traducción cultural directa. Nunca la hay. Pero como ya hemos visto, las ideas de los indígenas norteamericanos —desde la defensa de las libertades individuales al escepticismo con respecto a las religiones reveladas— tuvieron, ciertamente, un impacto sobre la Ilustración europea, pese a que, como fumar en pipa, tales ideas sufrieron numerosas transformaciones en el proceso. [60] Sin duda sería demasiado sugerir que la Ilustración misma dio sus primeros coletazos en la Norteamérica del siglo XVII. Pero es posible imaginar, tal vez, una futura historia no eurocéntrica en la que tal sugerencia no se trate como absurda y escandalosa casi por defecto.

CÓMO LOS OSAGE ACABARON ENCARNANDO EL PRINCIPIO DE AUTOCONSTITUCIÓN, POSTERIORMENTE ENSALZADO EN EL *ESPÍRITU DE LAS LEYES DE* MONTESQUIEU

A este respecto queda claro que las teorías evolucionistas tan solo confunden las cosas. Discutir sobre si los hopewellianos eran bandas, tribus o jefaturas, o acerca de si Cahokia era una jefatura compleja o un Estado, no nos dice prácticamente nada. En tanto podemos hablar de estados o de jefaturas, en el caso de la Norteamérica nativa el proyecto de Estado parece

ser precedente, saliendo virtualmente de la nada, mientras que las jefaturas observadas por De Soto y sus sucesores parecen ser poco más que las ruinas que quedaron de su derrumbe.

Ha de haber preguntas más útiles e interesantes que hacerle al pasado, y las categorías que hemos ido desarrollando en el libro sugieren algunas posibles. Como ya hemos visto, una característica importante en gran parte del continente americano es la relación entre conocimiento esotérico y conocimiento burocrático. A primera vista, no tienen gran cosa que ver. Es fácil distinguir de qué manera la fuerza bruta puede adquirir la forma institucional de la soberanía, o ser la afirmación de carisma en el campo de la política competitiva. El sendero que va del conocimiento, como forma general de dominación, al poder administrativo puede parecer más tortuoso. ¿Tiene algo en común el conocimiento esotérico que vemos en Chavín, a menudo basado en experiencias alucinógenas, con los métodos de contabilidad de los posteriores incas? Parece muy improbable... al menos hasta que recordamos que, incluso en épocas mucho más recientes, las cualificaciones para ingresar en burocracias se suelen basar en algún tipo de conocimiento que no tiene nada que ver con la verdadera administración. Tan solo es importante porque es abstrusa. De aquí que en la China del siglo X o en la Alemania del siglo XVIII, los aspirantes a funcionarios civiles debían pasar exámenes de conocimientos de clásicos literarios, escritos en lenguas arcaicas o incluso muertas, del mismo modo en que hoy deben aprobar exámenes acerca de la teoría de la elección racional o la filosofía de Jacques Derrida. Las artes de la administración tan solo se aprenden posteriormente, y gracias a medios más tradicionales: práctica, aprendizaje o enseñanza informal.

De igual modo, quienes diseñaron los grandes proyectos de construcción de Poverty Point o de Hopewell aprovechaban claramente conocimiento esotérico de algún tipo —astronómico, mítico, numerológico— que era contiguo al conocimiento práctico de matemáticas, ingeniería y

construcción, por no mencionar técnicas de organización y seguimiento de mano de obra humana (incluso voluntaria), necesarias para pasar esos diseños a la realidad. En el dilatado marco temporal de la historia precolombina, este particular tipo de conocimiento siempre parece estar en el núcleo de los sistemas de dominación que periódicamente surgían. Hopewell es un ejemplo perfecto, dado que los juegos heroicos que solían acompañar a los proyectos ceremoniales no eran realmente la base para una dominación sistemática.[61] Cahokia, por otra parte, representa un intento consciente de convertir ese tipo de conocimiento administrativo esotérico en una base para la soberanía; la gradual transformación de los movimientos de tierra, diseñados sobre principios cósmicos, en auténticas fortificaciones es la señal más obvia. A final no funcionó. El poder político regresó al teatro de lo heroico, si bien de una forma decididamente más violenta.

Más sorprendente, no obstante, resulta que incluso el principio mismo de conocimiento esotérico fue cada vez más puesto en duda.

Lo que vimos en Hopewell fue un tipo de «reforma», en el mismo sentido en que la Reforma, en la Europa del siglo XVI, implicó una reorientación fundamental del acceso a lo sagrado, una que tuvo efectos secundarios acumulativos en casi todos los demás aspectos de la vida social, desde la organización del trabajo a la naturaleza de la política. En Europa, esas batallas se libraron sobre el medio de escritura: la traducción de la Biblia, de oscuras lenguas antiguas a los vernáculos de cada región, y su liberación del cerrado santuario de la Alta Fe a la diseminación masiva gracias a la imprenta. En la América precolombina, la revolución equivalente se centró, en cambio, en la (muy literal) reforma de los principios matemáticos subyacentes a la creación de los geométricamente complejos movimientos de tierras que capturaban lo sagrado en forma espacial.

En ambos casos, las reformas determinaban quién podía y quién no podía tomar parte en un poder sagrado encapsulado en historias y mitos, codificado, por una parte, como complejas capas de escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento, otros libros sagrados) y, por la otra, como una red de monumentos paisajísticos, igualmente complejos a su manera. En efecto, existen razones para creer que las imágenes de seres ctónicos y de otras clases representadas en antiguos movimientos de tierras eran algún tipo de testamento. Se trataba de esquemas mnemotécnicos que facilitaban el recuerdo y la representación de hazañas llevadas a cabo por los ancestros fundadores, al inicio de los tiempos, magnificadas en forma monumental, para que los poderes «allá arriba» fuesen testigos. Mientras el clero europeo quemaba incienso para formar un vínculo sintiente con lo invisible (un eco lejano del sacrificio de animales), los hopewell encendían tabaco en sus pipas con efigies, enviando el humo a los cielos.

Aquí empezamos a comprender lo que puede haber significado abandonar totalmente la construcción de estos monumentos, o cambiar el propósito de drogas como el tabaco hacia un debate colectivo y racional. Por supuesto, esto no implica necesariamente un rechazo sistemático, al estilo del de la Ilustración, del conocimiento esotérico. Puede significar asimismo la democratización de este conocimiento, o al menos la transformación de lo que había sido antaño una élite teocrática en algún tipo de oligarquía. Tenemos un excelente ejemplo de esto en la historia de los osage.

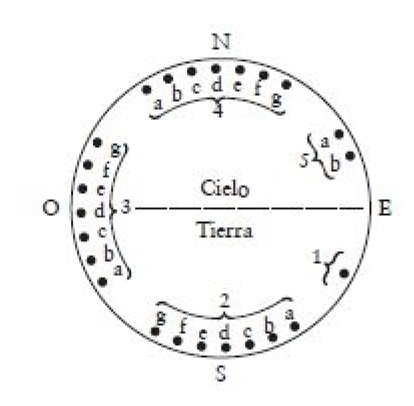
Los osage, una nación de las Grandes Llanuras, descendían directamente del pueblo misisipiano de Fort Ancient, y gran parte de sus rituales y mitología pueden remontarse directamente hasta sus orígenes en el Medio Oeste.[62] Los osage fueron doblemente afortunados. En primer lugar, consiguieron aprovechar su posición estratégica en el río Misuri para aliarse con el Gobierno francés y, así, mantener su independencia e incluso crear una especie de imperio comercial entre 1678 y 1803. En segundo lugar,

porque el etnógrafo que documentó sus antiguas tradiciones en las primeras décadas del siglo XX, Francis La Flesche, él mismo era hablante nativo de omaha (una lengua estrechamente emparentada), por lo que parece haber sido inusualmente capaz y receptivo. Gracias a ello tenemos una idea mucho mejor de qué pensaban los ancianos osage de sus propias tradiciones que lo que suele ser el caso con otras sociedades.

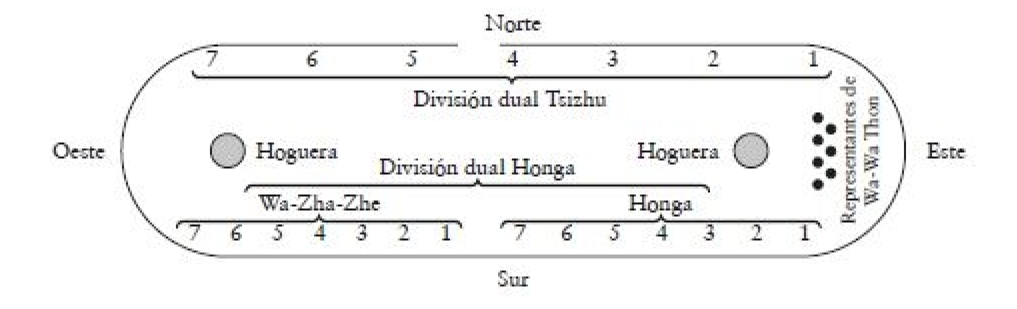
Comencemos con un mapa de una típica aldea estival osage. Las comunidades osage solían trasladarse estacionalmente entre tres localizaciones: aldeas permanentes de casas multifamiliares, compuestas tal vez por unas 2.000 personas; campamentos estivales y campamentos para las expediciones de caza del bisonte de solsticio de invierno. El patrón básico de la aldea era un círculo dividido en dos mitades exógamas, cielo y tierra, con veinticuatro clanes en total, todos los cuales debían estar representados en todo asentamiento o campamento, así como debía haber al menos dos representantes de cada uno en todos los grandes rituales. El sistema estaba inicialmente basado en una división tripartita: siete clanes, cada uno de ellos designado como Gente del Cielo, Gente de la Tierra o Gente del Agua, con los dos últimos agrupados como grupo de la Tierra en relación con el cielo, con lo que hacían veintiuno; más tarde, con el tiempo, esto se expandió cuando se añadieron clanes para convertirse en 7 + 2 (cielo, *Tsizhu*) contra 7 + 7 + 1 (tierra, *Honga*), obteniendo así veinticuatro en total.

A estas alturas debe de estar preguntándose de qué manera, precisamente, se dispuso este pueblo en patrones tan intrincados. ¿Quién decidió exactamente que cada uno de los veinticuatro clanes estuviese representado en cada aldea, y cómo orquestaban las cosas para que así sucediera? En el caso de los osage tenemos algo parecido a una respuesta, dado que la historia osage se recordaba, esencialmente, como una serie de crisis constitucionales en las que los ancianos de la comunidad iban creando gradualmente esta disposición exacta.

La historia, dice La Flesche, es difícil de reconstruir porque se encuentra distribuida entre los clanes. O, para ser más exactos, todo el mundo conoce un armazón básico de la historia, lleno de alusiones crípticas, pero cada clan posee su propia historia y reserva de conocimiento secreto, por lo que el verdadero significado de algunos aspectos de la historia tan solo se revela a lo largo de siete niveles de iniciación. Se puede decir, pues, que la verdadera historia está dividida en 168 fragmentos; posiblemente 336, dado que cada revelación contiene dos partes: una historia política y una reflexión filosófica paralela sobre lo que la historia revela de las fuerzas responsables de aspectos dinámicos del mundo visible que hacen que las estrellas se muevan, las plantas crezcan, etcétera.



Disposición de diferentes clanes (1-5)
en una aldea osage.



Se habían guardado registros, señaló La Flesche, de algunos debates en particular en los que se sopesaban y discutían los varios resultados de este estudio de la naturaleza. Los osage concluían que esta fuerza era en última

instancia incognoscible y le daban el nombre de Wakonda, que puede traducirse como «Dios» y como «Misterio».[63] A través de una laboriosa investigación, señala La Flesche, los ancianos determinaron que la vida y el movimiento se producían por la interacción de dos principios —cielo y tierra—, y por lo tanto dividieron su sociedad del mismo modo, disponiéndola de tal manera que los hombres de una parte solo podían desposarse con mujeres de la otra. Una aldea era un modelo a escala del universo y, como tal, una forma de «súplica» a su poder animador.[64]

La iniciación por los diferentes niveles de comprensión requería una notable inversión de tiempo y riqueza, y la mayoría de los osage solo obtenían el primer o segundo grado. Aquellos que llegaban al nivel más alto eran conocidos colectivamente como *nohozhinga* o «ancianitos» (aunque algunos eran mujeres),[65] y eran también las autoridades políticas definitivas. Mientras que se esperaba de todo osage que pasara una hora, tras el alba, orando y reflexionando, los ancianitos llevaban a cabo deliberaciones diarias de filosofía natural y su relevancia específica con respecto a los asuntos políticos del día. También mantenían un registro de los debates más importantes.[66] La Flesche explica que periódicamente surgían preguntas que causaban perplejidad: bien acerca de la naturaleza del universo visible, bien acerca de la aplicación de esos preceptos a los asuntos humanos. En esas ocasiones era costumbre que dos ancianos se retiraran a un lugar aislado en la naturaleza y llevasen a cabo una vigilia de entre cuatro y siete días, para «buscar sus pensamientos», antes de regresar con un informe con sus conclusiones.

Los *nohozhinga* eran el cuerpo que se reunía a diario para debatir asuntos de Estado.[67] Aunque se podían convocar asambleas más grandes para ratificar decisiones, ellos eran el gobierno *de facto*. En este sentido se puede decir que los osage eran una teocracia, aunque sería más preciso, tal vez, decir que no había ninguna diferencia entre cargos electos, sacerdotes y filósofos. Todos ellos eran cargos con título, incluidos los soldados

asignados a ayudar a los jefes a obligar al cumplimiento de sus decisiones, mientras que los protectores de la Tierra, designados para rastrear y matar a los extranjeros que cazaban ilegalmente, eran también figuras religiosas. Con respecto a la historia: comienza en términos míticos, como una fábula alegórica que rápidamente se convierte en una historia acerca de cambios institucionales.

Al principio, las tres grandes divisiones —la Gente del Cielo, la Gente de la Tierra y la Gente del Agua— descendieron al mundo y se pusieron a buscar a sus habitantes indígenas. Cuando localizaron a estos habitantes vieron que se encontraban en un estado repulsivo: viviendo entre la porquería, huesos y carroña; alimentándose de casquería, carne putrefacta, incluso de otros como ellos. Pese a esta situación peor que hobbesiana, la Gente Aislada de la Tierra (como se los acabó conociendo) eran poderosos hechiceros, capaces de emplear los cuatro vientos para destruir la vida donde fuera. Tan solo el jefe de la división de Agua tuvo el coraje de entrar en su aldea, negociar con su líder y convencer a su gente de abandonar sus costumbres asesinas poco saludables. Al final convenció a la Gente Aislada de la Tierra de unirse a ellos en una federación: «trasladarse a un nuevo país», libre de la contaminación de cuerpos en descomposición. Fue así como se concibió por primera vez el plano circular de la aldea, con los antaño hechiceros en la posición opuesta al agua, en la puerta oriental, donde estaban a cargo de la casa del misterio, empleada para todos los rituales de paz, y adonde se llevaba a todos los niños para darles nombre. Se puso al Clan del Oso, de la división de Tierra, a cargo de una casa del misterio opuesta, responsable de los rituales de guerra. El problema era que la Gente Aislada de la Tierra, aunque ya no era asesina, no resultaron ser aliados especialmente efectivos. Las cosas no tardaron mucho en volver a ser riñas y peleas continuas, hasta que la división de Agua pidió un nuevo «traslado a otro país», lo cual dio comienzo, entre otras muchas cosas, a un elaborado proceso de reforma constitucional que hacía imposibles las

declaraciones de guerra sin la conformidad de todos los clanes. También esto resultó problemático con el tiempo, puesto que significaba que, si un enemigo entraba en el país, se tardaba como mínimo una semana en organizar una respuesta militar. Al final se volvió necesario, nuevamente, «trasladarse a otro país», lo que esta vez implicó la creación de un nuevo sistema de autoridad militar descentralizada con presencia de todos los clanes. Esto, a su vez, llevó a una nueva crisis y a una nueva ronda de reformas: en este caso, la separación de asuntos civiles y militares, con la creación de un jefe de paz hereditario para cada división, con sus casas en los extremos oriental y occidental de la aldea, y varios cargos subordinados, así como una estructura paralela responsable de las cinco mayores aldeas osage.

No entraremos en detalles. Pero hay dos elementos de la historia que merecen subrayarse. El primero es que la narrativa comienza con la neutralización del poder arbitrario: la doma del líder de la Gente Aislada de la Tierra —el jefe hechicero, que abusa de su letal conocimiento—, dándole una posición central en el nuevo sistema de alianzas. Esta es una historia habitual entre los descendientes de los grupos que habían acabado bajo la influencia de la civilización misisipiana. En el proceso de nombrar a su líder, el destructivo conocimiento ritual antaño mantenido en exclusiva por la Gente Aislada de la Tierra se distribuyó a partes iguales entre todos, junto con elaborados contrapesos políticos con respecto a su uso. El segundo elemento es que ni siquiera los osage, que otorgaban papeles cruciales al conocimiento sagrado en sus asuntos políticos, veían su estructura social como algo otorgado desde arriba, sino como una serie de avances intelectuales y legales; incluso como descubrimientos.

Esto último es crucial, porque —como esbozamos antes— estamos acostumbrados a creer que la noción misma de un pueblo creando conscientemente sus propias disposiciones institucionales es en gran parte un producto de la Ilustración. Obviamente, la idea de que las naciones

podían ser creadas, *de facto*, por grandes legisladores como Solón de Atenas, Licurgo de Esparta o Zoroastro, en Persia, y de que su carácter nacional era, de algún modo, consecuencia de esa estructura institucional, era conocida en la antigüedad. Pero en general se nos enseña a creer que el filósofo político francés Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, fue el primero en construir un cuerpo teórico explícito y sistemático basado en el principio de reforma institucional en su libro *El espíritu de las leyes* (1748). Al hacerlo —y es una creencia generalizada— creó la moderna política. Los Padres Fundadores de Estados Unidos, todos ellos ávidos lectores de Montesquieu, intentaban conscientemente poner sus teorías en práctica cuando trataron de redactar una constitución que conservase el espíritu de la libertad individual y hablase de los resultados como de «un gobierno de las leyes, no de los hombres».

Resulta que este tipo de pensamiento era habitual en Norteamérica mucho antes de que los colonos europeos hicieran acto de aparición. Puede que no sea una coincidencia, de hecho, que en 1725 un explorador francés llamado Bourgmont llevase una delegación osage y misuri a través del Atlántico y hasta París, más o menos en la época en que las obras de Lahontan se encontraban en la cima de su popularidad. Era tradicional, en la época, organizar una serie de eventos públicos en torno a tales diplomáticos de «los salvajes», y concertar reuniones privadas con importantes intelectuales europeos. No sabemos con quiénes, específicamente, se reunieron, pero Montesquieu se encontraba en París por entonces y ya estaba trabajando en esos temas. Como señala un historiador de los osage, resulta difícil creer que Montesquieu no hubiera asistido. En cualquier caso, los capítulos de *El espíritu de las leyes* en los que se especula con los modos de gobierno de los salvajes parecen una reproducción casi exacta de lo que habría oído Montesquieu de ellos, aunque enmarcado en una artificial distinción entre los que cultivan la tierra y los que no lo hacen. [68]

Las conexiones pueden ser más profundas de lo que creemos.

Donde regresamos a territorio iroqués, y examinamos las filosofías políticas que más probablemente conocía Kondiaronk en su juventud

Hemos cerrado el círculo. El caso de Norteamérica no solo causa el caos en los esquemas evolucionistas convencionales, sino que también demuestra claramente que no es verdad que, si uno cae en la trampa de la «formación del Estado», no hay salida. Sucediese lo que sucediese en Cahokia, la reacción contra ello fue tan seria que generó repercusiones que aún sentimos hoy en día.

Lo que sugerimos es que las doctrinas indígenas de libertad individual, ayuda mutua e igualdad política que tanto impresionaron a los ilustrados franceses no eran (como muchos de ellos creían) el modo en que se puede esperar que se comporten todos los humanos en estado de naturaleza. Tampoco fueron (como muchos antropólogos dan hoy en día por sentado) sencillamente el modo inevitable en que se dio la cultura en esa parte del mundo en particular. Esto no significa que no haya nada de verdad en ninguna de ambas posiciones. Como ya hemos dicho, hay ciertas libertades —de movimiento, de desobediencia, de reordenamiento de los lazos sociales— que quien no ha sido específicamente formado para la obediencia suele dar por sentadas (como, probablemente, haya sucedido con quien lea este libro). Aun así, las sociedades que encontraron los colonos europeos, y los ideales expresados por pensadores como Kondiaronk, tan solo tienen sentido como consecuencia de una historia política determinada: una en la que cuestiones de poder hereditario, religión revelada, libertad individual e independencia de la mujer eran aún, en gran parte, asuntos de debate consciente, y en los que la dirección general, al menos durante los últimos tres siglos, había sido explícitamente antiautoritaria.

San Luis queda, evidentemente, muy lejos de Montreal, y, que nosotros sepamos, nadie ha sugerido que los pueblos de habla iroquesa de los Grandes Lagos se encontraran directamente bajo Gobierno misisipiano. De modo que sería arriesgarse demasiado sugerir que las opiniones registradas por hombres como Lahontan eran, en sentido literal, la ideología que derrocó a la civilización misisipiana. Aun así, una revisión meticulosa de tradiciones orales, descripciones históricas y del registro etnográfico demuestra que quienes trazaron los marcos conceptuales de lo que llamamos «la crítica indígena» a la civilización europea no solo eran plenamente conscientes de las posibilidades políticas alternativas, sino que, en su mayor parte, consideraban sus propios órdenes sociales creaciones conscientes, diseñadas como barreras contra todo aquello que había representado Cahokia... o, en efecto, contra todas esas cualidades que posteriormente hallaban tan cuestionables en los franceses.

Comencemos por las tradiciones orales disponibles. Lamentablemente, son un tanto limitadas. Durante finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, el territorio iroqués estaba dividido en una gama de cambiantes coaliciones y confederaciones políticas de las que las más prominentes eran los wyandot (hurón), en lo que hoy en día es Quebec; las Cinco Naciones o haudenosaunee (a menudo llamadas «Liga Iroquesa»), distribuidas por lo que es hoy la Parte Alta (Upstate) de Nueva York, y una confederación con base en Ontario que los franceses llamaban «los neutrales». Los wyandot llamaban a estos últimos «attiwandaronk», literalmente, «aquellos cuya lengua no es del todo correcta». No sabemos cómo se llamaban a sí mismos esos neutrales (está claro que no era así); no obstante, según las primeras descripciones, eran de lejos los más numerosos y poderosos, al menos hasta que su sociedad fue devastada por la hambruna y la enfermedad en las

décadas de 1630 y 1640. Tras ello, los supervivientes fueron absorbidos por los seneca, renombrados e incorporados a uno u otro clan.

Un destino similar le estaba reservado a la Confederación Wyandot, cuyo poder había quedado decisivamente quebrado el año en que nació Kondiaronk, 1649, cuando fueron dispersados o absorbidos durante las famosas guerras de los Castores. En vida de Kondiaronk, los wyandot supervivientes llevaban una existencia bastante precaria: parcialmente expulsados hacia el norte, hacia Quebec, parcialmente bajo la protección de un fortín francés en un lugar llamado Michilimackinac, cerca del lago Michigan. El propio Kondiaronk pasó gran parte de su vida intentando recomponer las piezas de la confederación y, al menos según historias orales, intentando fundar una coalición que uniese a las naciones en guerra contra los invasores. A este respecto fracasó. En consecuencia, no conocemos las historias contadas por los miembros de todas estas otras confederaciones acerca de los orígenes de sus instituciones políticas. Para cuando las historias orales comenzaron a ponerse por escrito, en el siglo XIX, tan solo los haudenosaunee seguían existiendo.

Tenemos, no obstante, numerosas versiones de la fundación de la Liga de las Cinco Naciones (los seneca, oneida, onondaga, cayuga y mohawk), una historia épica llamada *Gayanashagowa*. Lo más notable acerca de esta historia, al menos en el presente contexto, es el grado en el que representa las instituciones políticas como creaciones conscientes de los humanos. Ciertamente, contiene elementos mágicos. En cierto sentido, los personajes principales —Dakanawidah el Gran Pacificador, Jikonsase la Madre de Naciones, etcétera— son reencarnaciones de personajes del mito de la creación. Pero lo que más transmiten los textos es la representación de un problema social con una solución social: una ruptura de relaciones en la que el país cae en el caos y la venganza, hasta un punto en que el orden social se ha disuelto y los poderosos se han convertido literalmente en caníbales. El más poderoso de todos es Adodarhoh (Tadodaho), al que se representa

como un brujo deforme, monstruoso y capaz de ordenar a otros que hagan lo que él desee.

La narración se centra en un héroe, Dakanawidah el Gran Pacificador, quien aparece en lo que será posteriormente el territorio de los attiwandaronk, al noroeste, decidido a acabar de una vez por todas con este caótico estado de cosas. Primero atrae a su causa a Jikonsase, una mujer famosa por mantenerse fuera de toda disputa (la encuentra albergando y alimentando a partidas de guerra de todos los bandos del conflicto), y luego a Hiawatha, uno de los esbirros caníbales de Tadodaho. Juntos se lanzaron a convencer a los pueblos de cada nación para acordar la creación de una estructura formal en la que resolver disputas y crear la paz. De aquí el sistema de títulos, de consejos jerarquizados, de búsqueda de consenso, de rituales de condolencia y el preeminente papel de las ancianas en la formulación de políticas. En la historia, el último en ser convencido es el propio Tadodaho, a quien van curando gradualmente de sus deformidades y van convirtiendo en un ser humano. Al final, las leyes de la liga se «comunican» a cinturones de *wampum*, que sirven como su constitución; los registros se transfieren al cuidado de Tadodaho; con su tarea acabada, el Gran Pacificador se desvanece de la Tierra.

Dado que los nombres, entre los haudenosaunee, se transfieren como títulos, ha seguido habiendo un Tadodaho, así como ha seguido habiendo una Jikonsase y un Hiawatha hasta la actualidad. Cuarenta y nueve *sachems*, delegados con el deber de comunicar las decisiones de los consejos de sus naciones, siguen reuniéndose regularmente. Estas reuniones comienzan siempre con un rito de condolencia en el que se deshacen del dolor y la rabia causados por los recuerdos de quienes hayan muerto desde la última reunión, a fin de aclarar la mente para dedicarse a la cuestión de establecer paz (el que hace el 50, el propio Gran Pacificador, está siempre representado por un asiento vacío). Este sistema federal era la cima de un complejo aparato de consejos subordinados, masculinos y femeninos, todos

ellos con poderes cuidadosamente designados... pero ninguno de ellos con auténticos poderes para obligar.

En esencia, la historia no es tan diferente de la de la fundación del orden social de los osage: se devuelve a la sociedad a un aterrador hechicero, y en el proceso se lo convierte en un pacificador. La principal diferencia es que, en este caso, Tadodaho es explícitamente un gobernante, uno que posee el poder de dar órdenes:

> Al sur de los onondaga vivía un hombre malvado. Su choza estaba en un vertedero, y su lecho estaba hecho de juncos. Su cuerpo poseía siete deformidades y su pelo, enredado, estaba adornado por serpientes vivas retorciéndose. Para peor, este monstruo devoraba carne cruda, e incluso carne humana. Era también un maestro de hechicería, y con su magia destruía a hombres, pero él no podía ser destruido. El nombre de este hombre malvado era Adodarhoh.
>
> Pese al malvado carácter de Adodarhoh, el pueblo de los onondaga, la nación de las Muchas Colinas, obedecía sus órdenes, y aunque costó muchas vidas, cumplía con sus dementes caprichos, tanto le temían a él y a su hechicería. [69]

Es un tópico, en antropología, que, si uno quiere saber cuáles son los valores genuinos de una sociedad, lo mejor es examinar qué consideran el peor tipo de conducta; y que la mejor manera de conocer qué consideran la peor de las conductas es examinar sus ideas acerca de los brujos. Para los haudenosaunee, dar órdenes era una ofensa casi tan grave como devorar carne humana. [70]

Representar a Adodarhoh (Tadodaho) como un rey es tal vez sorprendente, dado que no parece haber razones para pensar que, antes de la llegada de los europeos, ni las Cinco Naciones ni ninguno de sus vecinos inmediatos tuviera ninguna experiencia de mando arbitrario. Esto suscita precisamente la pregunta a menudo dirigida contra las argumentaciones [71] de que las instituciones de jefatura indígenas se diseñaron, de hecho, para evitar el peligro de que surgieran estados: ¿cómo podían tantas sociedades organizar todo su sistema político en torno a ahuyentar algo («el Estado») que nunca habían experimentado? La respuesta directa es que la mayor parte de las narrativas se registraron en el siglo XIX, una época en la que todo indígena americano habría tenido, con toda certeza, una larga y amarga

experiencia con el Gobierno de Estados Unidos: hombres uniformados que llevaban documentos legales, daban órdenes arbitrarias y muchas cosas más. ¿Tal vez este elemento se añadió a la narrativa un poco más tarde?

Todo es posible, por supuesto, pero esto nos resulta improbable. [72]

Incluso en épocas más recientes, el riesgo a ser acusado de brujería se empleaba contra cargos electos para asegurarse de que ninguno de ellos acumulase una ventaja apreciable con respecto a sus colegas, especialmente en lo tocante a riquezas. Aquí debemos regresar a la teoría iroquesa acerca de los sueños como deseos reprimidos, mencionada antes en este mismo capítulo. Un giro interesante de esta teoría es que se consideraba responsabilidad de los demás hacer realidad los sueños de un miembro de la comunidad: incluso si uno soñaba con apropiarse de la posesión de un vecino, este deseo solo podía denegarse a cuenta de poner en riesgo su salud. Hacer algo así se consideraba algo mucho más que socialmente torpe; era socialmente casi imposible. Si uno lo hiciese causaría extrañeza y rabia, y muy posiblemente una venganza sangrienta. Si se creía que alguien había muerto porque otra persona le había denegado un deseo del alma, sus parientes podían tomar represalias, bien físicas, bien por medios sobrenaturales. [73]

Todo miembro de la sociedad iroquesa al que se diera una orden se resistiría a ella fieramente, considerándola una amenaza a su autonomía personal, pero la excepción a esta norma eran, precisamente, los sueños. [74] Un jefe hurón-wyandot regaló su apreciado gato europeo, que había traído en canoa desde Quebec, a una mujer que había soñado que solo podría curarse poseyéndolo (los iroqueses también temían ser víctimas de brujería practicada consciente o inconscientemente por personas que los envidiaban). Se trataban los sueños como si fueran órdenes, dadas bien por el alma de uno, bien, en el caso de un sueño especialmente vívido o portentoso, por un gran espíritu. El espíritu podía ser el Creador o cualquier otro espíritu, tal vez del todo desconocido. Los soñadores podían

convertirse en profetas, si bien, habitualmente, solo durante un breve espacio de tiempo.[75] Durante ese lapso, sin embargo, sus órdenes debían obedecerse. No es necesario añadir que había pocos crímenes más terribles que falsificar un sueño.

Dicho de otro modo, la imagen del brujo estaba en el centro de un complejo de ideas que tenía todo que ver con el deseo inconsciente, incluyendo el deseo inconsciente de dominar, y las necesidades de hacerlo realidad y de mantenerlo bajo control.

¿En qué resultó todo esto, históricamente?

La fecha y circunstancias exactas de la creación de la Liga de las Cinco Naciones no está clara; las fechas que se han propuesto van del 1142 a alrededor del 1650.[76] Sin duda, la creación de esta confederación fue un proceso continuo y, también sin duda, como casi todas las historias épicas, la *Gayanashagowa* aglutina elementos, muchos de ellos históricamente precisos, otros menos, extraídos de diferentes periodos temporales. Lo que sabemos a partir del registro arqueológico es que la sociedad iroquesa, tal y como existía en el siglo XVII, comenzó a tomar forma más o menos al mismo tiempo que se daba el auge de Cahokia.

Hacia el año 1100 el maíz se cultivaba en Ontario, en lo que posteriormente se convertiría en territorio attiwandaronk (neutral). A lo largo de los siguientes siglos, las «tres hermanas» (maíz, alubias y calabaza) fueron cobrando importancia en las dietas del lugar, aunque los iroqueses tenían cuidado de equilibrar los nuevos cultivos con las más antiguas tradiciones de la caza, la pesca y el forrajeo. El periodo clave parece ser la llamada fase owasco tardía, del 1230 al 1375, cuando la gente comenzó a mudarse de sus asentamientos previos (saliendo de patrones más antiguos de movilidad estacional) a lo largo de vías fluviales, para asentarse en ciudades empalizadas ocupadas todo el año, en las que casas comunales,

presumiblemente basadas en clanes matrilineales, se convirtieron en la forma de morada predominante. Muchas de estas ciudades eran bastante grandes, con hasta 2.000 habitantes (es decir, aproximadamente la cuarta parte de la población de Cahokia central). [77]

Las referencias al canibalismo que aparecen en la *Gayanashagowa* no son pura invención: la guerra endémica y la tortura y sacrificio ceremonial de prisioneros de guerra están documentados esporádicamente desde el 1050. Algunos eruditos haudenosaunee contemporáneos creen que el mito se refiere a un conflicto real entre ideologías políticas en sociedades iroquesas de la época, centrado especialmente en torno a la importancia de la mujer, y de la agricultura, contra los defensores de un orden anterior, dominado por el hombre, en el que el prestigio se basaba sobre todo en la caza y la guerra. [78] De ser así, no sería muy diferente del tipo de divergencia ideológica que, hemos sugerido, pudo tener lugar en Oriente Próximo durante las primeras fases del Neolítico. [79] Parece haberse alcanzado algún tipo de compromiso entre estas dos posiciones en torno al siglo XI, una de cuyas consecuencias habría sido una estabilización demográfica a unos niveles modestos. La población aumentó bastante rápidamente durante dos o tres siglos tras la adopción generalizada del cultivo del maíz, las alubias y la calabaza, pero hacia el siglo XV se había nivelado. Los jesuitas informaron más tarde de cómo las mujeres iroquesas se preocupaban de espaciar sus nacimientos, calculando la población óptima de cara a las capacidades de pesca y caza de la región, no su potencial productividad agrícola. De este modo, el énfasis cultural en la caza masculina reforzaba en realidad el poder y autonomía de la mujer iroquesa, que mantenía sus propios consejos y representantes y cuya potestad en los asuntos locales, al menos, era claramente superior a la de los hombres. [80]

En el periodo que abarca de los siglos XII al XIV, ni la Confederación Wyandot ni los haudenosaunee dan muchas muestras de mantener contacto

estrecho, siquiera mucho comercio, con los misisipianos, cuya principal presencia en el nordeste se daba en la región de Fort Ancient, a lo largo del río Ohio y el cercano valle del río Monongahela. Esto no era cierto, no obstante, de los attiwandaronk. Hacia el año 1300, gran parte del área de Ontario estaba bajo influencia misisipiana. Es dudoso, aunque no totalmente inconcebible, que hubiera migraciones desde la zona central de Cahokia.[81] Incluso si no las hubo, los attiwandaronk parecen haber monopolizado el comercio con el sur y, a través de él, con la bahía de Chesapeake y más allá, y haber dejado a los wyandot y haudenosaunee formar relaciones con los pueblos algonquinos que había a su norte y este. El siglo XVI presenció un repentino incremento de la influencia misisipiana en Ontario, incluyendo varios objetos de culto y vestimenta ceremonial, e incluso grandes cantidades de piedras de *chunkey* del mismo estilo que las halladas en Fort Ancient.

Los arqueólogos llaman a esto «misisipianización», y va acompañada de fuertes evidencias de un renovado flujo comercial que llegaba como mínimo hasta Delaware, culminando en, entre otras cosas, la llegada de enormes cantidades de conchas y abalorios de concha procedentes de la costa atlántica desde 1610, y que se acumularían en tumbas attiwandaronk. Para esa época la población attiwandaronk era varias veces mayor que la de cualquiera de las confederaciones vecinas (wyandot, haudenosaunee y, por supuesto, los erie, los petunes, los wenro u otros rivales de menor tamaño) y su capital, Ounotisaston, se contaba en aquella época entre los asentamientos más grandes del nordeste (como era de prever, los eruditos debaten si los neutrales deberían ser calificados de «jefatura sencilla» en lugar de como mera «tribu»).

Ciertamente, los jesuitas que visitaron la región antes de que la sociedad attiwandaronk fuera, *de facto*, destruida por plagas y hambrunas, se mostraron unánimes al insistir en que su constitución era fundamentalmente diferente de las de sus vecinos. Probablemente nunca tengamos los medios

para reconstruir exactamente cómo. Por ejemplo, los franceses se referían a la nación attiwandaronk como «los neutrales», sobre todo porque no tomaban parte en los casi constantes conflictos entre las varias naciones que constituían los wyandot y los haudenosaunee, y, en lugar de ello, permitían pasar por sus territorios a las partidas de guerra de ambos bandos. Esto recuerda a la actitud de Jikonsase, la Madre de Naciones, el cargo femenino de mayor rango entre los posteriores haudenosaunee en su historia épica, de la que, en efecto, se decía que era de origen attiwandaronk. Pero, al mismo tiempo, los attiwandaronk no eran en absoluto neutrales en sus relaciones con muchos de sus vecinos meridionales y occidentales.

En efecto, según el padre recoleto Joseph de la Roche Daillon, en 1627 los attiwandaronk estaban dominados por un señor de la guerra llamado Souharisen, «el jefe con mayor crédito y autoridad que ha habido jamás en estas naciones, porque no es solo jefe de su ciudad, sino de todos los de su nación [...]. No hay ejemplos de jefes tan absolutos en otras naciones. Adquirió este honor y este poder por su valentía, y por haber estado numerosas veces en guerra contra diecisiete naciones que son sus enemigas».[82] Cuando él se encontraba lejos, en alguna guerra, de hecho, el consejo federal (que en otras sociedades iroquesas era la máxima autoridad) no podía tomar decisiones importantes. Souharisen parece haber sido algo, como mínimo, muy parecido a un rey.

¿Qué relación había entre Souharisen y la Jikonsase, una figura que encarnaba los principios de reconciliación que constituyen, de tantas maneras, precisamente lo opuesto a los reinos y al envanecimiento personal? No lo sabemos. La única fuente que tenemos de la vida de Souharisen está muy cuestionada: una historia oral que se supone que es el testimonio de la tercera esposa de Souharisen, transmitida durante tres siglos hasta llegar a la actualidad.[83] Casi todos los historiadores la descartan, pero eso no significa necesariamente una descalificación absoluta. En cualquier caso, según la narración, Souharisen fue un niño

prodigio, un brillante estudiante de conocimiento esotérico. La noticia de su existencia llegó a cierto sacerdote cheroqui que viajó hasta él para convertirse en su tutor. Souharisen halló un gran cristal que, dijo, lo señalaba como reencarnación del Sol; libró muchas guerras y se casó cuatro veces. Pero, cuando decidió legar su poder a la hija de su esposa tuscarora más joven, también una niña prodigio, sucedió el desastre. Su primera esposa (una attiwandaronk, alto rango del clan de la Tortuga) sintió tal furia que emboscó a la hija y la mató, y la madre, desesperada, se quitó la vida. Souharisen, en un ataque de ira, masacró el linaje entero de la culpable, incluidos sus propios herederos, y acabó así con toda posibilidad de sucesión dinástica.

Como decíamos, no tenemos ni idea de cuánto crédito conceder a la historia, pero sí sabemos que a grandes rasgos refleja realidades. Los attiwandaronk de la época tenían, en efecto, conexiones regulares con naciones tan lejanas como los cheroqui; los problemas de cuadrar el conocimiento esotérico con instituciones democráticas, o incluso las dificultades que hallaban hombres poderosos al intentar fundar dinastías, cuando la sucesión se establecía por clanes matrilineales sin jerarquía interna, habrían sido temas conocidos en la Norteamérica de la época. Souharisen definitivamente existió e intentó, al parecer, traducir su éxito como guerrero a poder centralizado. También sabemos que no lo consiguió. Lo que no sabemos es si tan solo no lo consiguió de esta manera.

Para cuando el barón de Lahontan servía en el ejército francés en Canadá, y Kondiaronk disertaba sobre cuestiones de teoría política en sus habituales comidas con el gobernador Frontenac, los attiwandaronk ya no existían. Aun así, Kondiaronk habría estado familiarizado con los acontecimientos en torno a la vida de Souharisen, al haber sido vívidos recuerdos de infancia de muchos de los ancianos que él había conocido en sus años de juventud.

La Jikonsase, Madre de Naciones, por ejemplo, seguía viviendo: la última attiwandaronk portadora del título había sido incorporada al clan del Lobo, de los seneca, hacia 1650. Permanecía en su trono habitual, una fortaleza llamada Kienuka, desde la que se dominaba la garganta del Niágara.[84] Bien esa Jikonsase o, más probablemente, su sucesora se encontraba allí aún en 1687, cuando Luis XIV decidió acabar con la continua amenaza que suponían las Cinco Naciones para el asentamiento francés y envió a un veterano mando militar, el marqués de Denonville, cono gobernador, con órdenes de usar cuanta fuerza fuera necesaria para expulsar a las naciones de lo que es actualmente el Upstate (Zona Alta) de Nueva York.

Disponemos de una narración de lo sucedido en las memorias del propio Lahontan. Fingiendo interés en un acuerdo de paz, Denonville invitó al consejo de la Liga, como cuerpo, a que negociase los términos en un lugar llamado Fort Frontenac (por el anterior gobernador). Llegaron unos 200 delegados, entre ellos todos los cargos permanentes de la confederación, así como muchas de las mujeres de los consejos femeninos. Denonville los arrestó sumariamente y los envió a Francia, a servir como esclavos en galeras. Luego, aprovechando la confusión resultante, ordenó a sus hombres invadir territorio de las Cinco Naciones. Lahontan, que desaprobaba profundamente el procedimiento, se metió en problemas al intervenir para evitar que unos subordinados torturasen por diversión a los prisioneros: fue expulsado, pero se salvó de sanciones más duras al asegurar que iba borracho. Unos años después, en un contexto diferente, se ordenó su arresto por insubordinación y tuvo que huir a Ámsterdam.[85]

La Jikonsase, empero, había decidido no acudir a la reunión de Denonville. La detención del Gran Consejo en pleno la dejó como el cargo de mayor rango. Dado que en una situación de tal emergencia no había tiempo para criar nuevos jefes, ella y las restantes madres de clan reunieron un ejército. Muchas de las reclutadas, se informa, eran mujeres seneca. Resultó ser que Jikonsase era mucho mejor estratega militar que

Denonville. Tras derrotar a las tropas invasoras francesas cerca de Victor (Nueva York), sus tropas estaban a punto de entrar en Montreal cuando el Gobierno francés pidió la paz, accedió a desmontar Fort Niagara y devolver a los esclavos de galeras supervivientes.[86] Cuando, más tarde, Lahontan señala que, como Kondiaronk, «aquellos que habían sido esclavos en Francia» eran muy críticos con las instituciones francesas, se refiere en gran parte a los tomados prisioneros en esta ocasión, o más específicamente a la docena aproximada que sobrevivió de los 200 originales.

En un contexto tan letal, ¿por qué llamar la atención acerca de las depredaciones de un autoproclamado señor como Souharisen? Lo que su ejemplo demuestra, sugerimos, es que incluso dentro de la sociedad indígena la cuestión política nunca quedó definitivamente resuelta. En efecto, la dirección general, a la estela de lo sucedido en Cahokia, fue un movimiento a grandes rasgos contrario a todo tipo de figuras autoritarias de cualquier tipo, y hacia estructuras constitucionales cuidadosamente diseñadas para distribuir el poder de tal modo que nunca regresaran. Pero la posibilidad de que lo hicieran siempre acechaba. Existían otros paradigmas de gobierno, y hombres —y mujeres— ambiciosos podían, si la ocasión lo permitía, recurrir a ellos. Tras derrotar a Denonville, la Jikonsase parece haber desmovilizado su ejército y regresado al proceso de escoger nuevos cargos para reconstituir el Gran Consejo. Pero, si hubiera escogido actuar de otro modo, habría habido precedentes.

Era precisamente esta combinación de posibilidades ideológicas en conflicto —y, evidentemente, la tendencia iroquesa a prolongados debates políticos— la que subyacía tras lo que hemos denominado crítica indígena de la sociedad europea. Sería imposible comprender los orígenes de su particular énfasis en la libertad individual, por ejemplo, fuera de ese contexto. Esas ideas acerca de la libertad tuvieron un profundo impacto en el mundo. Dicho de otro modo, los indígenas norteamericanos no solo consiguieron evitar casi totalmente la trampa evolucionista que damos por

sentado que debe llevar, inevitablemente, de la agricultura al surgimiento de algún Estado o imperio todopoderoso, sino que, al hacerlo, desarrollaron sensibilidades políticas que acabarían teniendo una enorme influencia en los pensadores de la Ilustración y que, a través de ellos, nos acompañan aún hoy.

En este sentido, al menos, los wyandot ganaron el debate. Sería imposible para una persona europea, en la actualidad, o, en realidad, para cualquiera —sea cual sea su pensamiento— tomar una posición como la de los jesuitas del siglo XVII y declararse contraria al principio mismo de libertad humana.

12

Conclusión
El origen de todo

Este libro comenzó con un llamamiento a hacer mejores preguntas. Comenzamos señalando que investigar los orígenes de la desigualdad implica necesariamente crear un mito, una caída en desgracia, una transposición tecnológica de los primeros capítulos del libro de Génesis que, en la mayoría de las versiones contemporáneas, toma la forma de una narración mítica desprovista de toda posibilidad de redención. En estas narraciones, lo mejor a lo que podemos aspirar los humanos es a trastear un poco con nuestra condición, inherentemente sórdida, y, posiblemente, llevar a cabo alguna acción dramática que evite un desastre absoluto siempre en el horizonte. La única teoría alternativa que se ha ofrecido hasta la fecha ha sido asumir que no hay orígenes de la desigualdad, porque los humanos somos por naturaleza seres malvados, y nuestros orígenes fueron un asunto violento y a menudo miserable, en cuyo caso, progreso o civilización —impulsados, en general, por nuestra naturaleza egoísta y competitiva— constituían siempre una redención. Esta opinión es extraordinariamente popular entre multimillonarios, pero resulta poco atractiva para todos los demás, incluidos los científicos, que son plenamente conscientes de que no encaja con los hechos.

Resulta poco sorprendente, tal vez, que la mayoría de la gente sienta una afinidad espontánea con la versión trágica de la historia, y no solo debido a sus raíces bíblicas. La narrativa más blanda y optimista —según la cual el progreso de la civilización occidental hace inevitablemente más feliz, más rico y más seguro a todo el mundo— posee al menos una desventaja evidente. No explica por qué la civilización no se expandió, sencillamente, por propia voluntad, es decir, por qué las potencias europeas se habrían visto obligadas a pasar los últimos 500 años, aproximadamente, apuntando armas a la cabeza de las personas para obligarlas a que la adopten. Tampoco explica por qué, si ser un «salvaje» era tan inherentemente horrible, tantos de esos mismos occidentales, cuando podían hacer una elección informada, estaban tan deseosos de abandonar a la primera oportunidad. Durante el auge del imperialismo europeo, en el siglo XIX, todo el mundo parecía bastante consciente de esto. Pese a que recordamos aquella época como una de inocente fe en «el inevitable avance del progreso», el progreso liberal, al estilo del de Turgot, nunca fue realmente la narrativa dominante en la teoría social victoriana, y mucho menos en el pensamiento político.

En realidad, tanto los estadistas como los intelectuales europeos de la época estaban igual de obsesionados con los peligros de la decadencia y la desintegración. Muchos de ellos eran abiertamente racistas que opinaban que la mayoría de los seres humanos eran incapaces de progresar, y por tanto apoyaban su exterminio físico. Incluso aquellos que no compartían esas opiniones tendían a creer que los planes de la Ilustración para mejorar la condición humana habían sido catastróficamente ingenuos. La teoría social, tal y como la conocemos hoy en día, surgió de entre las filas de estos pensadores reaccionarios, los cuales —con el inmediato precedente de la Revolución francesa como referencia— se mostraban mucho menos preocupados por los desastres que se infligían a pueblos del otro lado del océano que por el malestar público y la cada vez mayor miseria en sus

países. En consecuencia, las ciencias sociales se concibieron y organizaron en torno a dos preguntas nucleares:

1. ¿Qué había fallado en el proyecto de la Ilustración, con la unidad de progreso científico y moral, y con los planes para la mejora de la sociedad humana?
2. ¿Por qué los bienintencionados intentos de resolver los problemas de la sociedad suelen acabar tan a menudo empeorando las cosas?

¿Por qué, se preguntaban estos pensadores contemporáneos, resultó tan difícil a los revolucionarios de la Ilustración poner en práctica sus ideas? ¿Por qué no fuimos capaces de imaginar un orden social más racional y legislar para darle existencia? ¿Por qué acabó la pasión por la Libertad, Igualdad y Fraternidad produciendo el Terror? Ha de haber, ciertamente, razones subyacentes.

Si no más, estas preocupaciones ayudan a comprender la continuada relevancia de un músico suizo, por demás no especialmente relevante, del siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau. Aquellos a los que más preocupaba la primera pregunta lo consideraban el primero en plantearla de un modo quintaesencialmente moderno. Aquellos a los que les preocupaba más la segunda pregunta podían presentarlo como el villano estúpido definitivo, un revolucionario simplón que creía que el orden establecido, al ser irracional, podía ser sencillamente eliminado. Muchos culparon directamente a Rousseau de la guillotina. A modo de contraste, pocos leen hoy en día a los «tradicionalistas» del siglo XIX, pero son en verdad importantes, porque son ellos, y no los *philosophes* de la Ilustración, los realmente responsables de la moderna teoría social. Se reconoce desde hace ya mucho tiempo que casi todos los grandes temas de la moderna ciencia social —tradición, solidaridad, autoridad, estatus, alienación, lo sagrado— se suscitaron primero en las obras de personas como el teocrático vizconde de Bonald, el monárquico conde de Maistre, o el político *whig* y filósofo Edmund Burke,

como ejemplos del tipo de tercas realidades sociales que, creían, los filósofos de la Ilustración, y especialmente Rousseau, no se habían tomado en serio con (insistían) desastrosos resultados.

Estos debates del siglo XIX entre radicales y reaccionarios en realidad nunca se apagaron; siguen resurgiendo bajo formas diferentes. Hoy en día, por ejemplo, quienes se sitúan a la derecha tienden a verse a sí mismos como defensores de los valores de la Ilustración, mientras que quienes se sitúan a la izquierda se consideran sus más ardientes críticos. Pero, a lo largo de la discusión, ambas partes han acabado por coincidir en un punto crucial: que hubo, en efecto, algo llamado «Ilustración»; que marcó una ruptura fundamental en la historia humana, y que las revoluciones americana y francesa fueron, en cierto sentido, consecuencia de esta ruptura. La Ilustración, se considera, introdujo una posibilidad que sencillamente no había existido antes: la de proyectos conscientes de remodelado de la sociedad según un ideal racional. Es decir, un elemento de genuina política revolucionaria. Evidentemente habían existido las insurrecciones y los movimientos visionarios antes del siglo XVIII. Nadie puede negarlo. Pero, en su mayor parte, esos movimientos pre-Ilustración pueden descartarse como otros tantos ejemplos de gente que insiste en regresar a ciertos «antiguos usos» (que a menudo acababan de inventar) o que aseguraba actuar en nombre de Dios (o su equivalente local).

Las sociedades previas a la Ilustración, o eso asegura esta argumentación, eran sociedades «tradicionales», basadas en la comunidad, el estatus, la autoridad y lo sagrado. Eran sociedades en las que los seres humanos no actuaban, en última instancia, por sí mismos, ni individual ni colectivamente. Más bien eran esclavos de la costumbre; en el mejor de los casos, agentes de inexorables fuerzas sociales que proyectaban sobre el cosmos en forma de dioses, ancestros y otras potencias sobrenaturales. Se suponía que solo los pueblos modernos, posteriores a la Ilustración, tenían la capacidad de intervenir conscientemente en la historia y cambiar su

curso; en esto, de repente, todo el mundo parecía coincidir, sin importar cuán virulentamente en desacuerdo estuvieran acerca de si se trataba de una buena idea o no.

Todo esto podría parecer una caricatura, y tan solo una minoría de los autores estaban dispuestos a expresar el tema de una manera tan cruda. Y, sin embargo, la mayoría de los pensadores modernos consideran que es extraño atribuir proyectos sociales o diseños históricos conscientes a personas de épocas pasadas. Generalmente se consideraba que esta gente «no moderna» era demasiado «sencilla» (al no haber adquirido «complejidad social»), o que vivían en una especie de mundo onírico místico; o en el mejor de los casos se creía que se adaptaban a su entorno a un nivel tecnológico apropiado. La antropología, hay que confesarlo, no tuvo en todo esto su mejor papel.

Durante gran parte del siglo XX, los antropólogos tendían a describir las sociedades que estudiaban en términos ahistóricos, como si vivieran en un presente continuo. Parte de esto era consecuencia de la situación colonial bajo la que se llevó a cabo gran parte del trabajo etnográfico. El Imperio británico, por ejemplo, mantenía un sistema de gobierno indirecto en varias partes de África, India y Oriente Próximo, en el que instituciones locales como cortes reales, altares de tierra, asociaciones de ancianos de los clanes, casas de hombres, etcétera, se mantenían en su lugar, sostenidas por legislación. Los grandes cambios políticos —como, por ejemplo, fundar un partido político o iniciar un movimiento profético— eran, en cambio, totalmente ilegales, y cualquiera que intentase algo así acabaría, probablemente, en la cárcel. Obviamente esto facilitaba describir a la gente que los antropólogos estudiaban como si tuvieran un modo de vida inmutable en el tiempo.

Dado que los hechos históricos son, por definición, impredecibles, parecía más científico estudiar esos fenómenos que uno podía, en realidad, predecir: aquellas cosas que seguían produciéndose, una y otra vez, de una

misma manera aproximada. En una aldea senegalesa o birmana esto implicaba describir las rondas diarias, los ciclos estacionales, los ritos de paso, los patrones de sucesión dinástica o el crecimiento y fraccionamiento de las ciudades, subrayando siempre de qué manera la misma estructura subyacía y perduraba. Los antropólogos escribían de este modo porque se consideraban a sí mismos científicos (estructural-funcionalistas, en la jerga de la época). Al hacerlo, facilitaban que quienes leyesen sus descripciones imaginasen que los pueblos estudiados eran el total opuesto a los científicos: aquellas personas atrapadas en un universo mitológico en el que nada cambiaba y muy poco sucedía. Cuando Mircea Eliade, el gran historiador rumano de la religión, propuso que las sociedades «tradicionales» vivían en un «tiempo cíclico», inocentes, lo único que estaba haciendo era extraer la conclusión obvia. En realidad, fue incluso más allá.

Según Eliade, en las sociedades tradicionales todo lo realmente importante ya ha sucedido. Todos los grandes gestos fundacionales se remontan a tiempos míticos, los *illo tempore*,[1] el origen de todo, cuando los animales podían hablar o convertirse en humanos, el cielo y la tierra no estaban aún separados y era genuinamente posible crear cosas nuevas (el matrimonio, la cocina, la guerra). Creía que la gente que vivía en este mundo mental veía sus propias acciones como la repetición de los gestos creadores de dioses y ancestros, solo que de maneras menos poderosas, o como la invocación de poderes primordiales mediante el ritual. Según Eliade, de este modo los acontecimientos históricos tendían a fundirse con arquetipos. Si alguien, en una sociedad que él consideraba tradicional, hacía algo notable —funda o destruye una ciudad, crea una pieza musical única... —, el logro acabará atribuyéndose, de todos modos, a alguna figura mítica. La idea alternativa, la de que la historia realmente va en una dirección (los Últimos Días, el Juicio Final, la Redención...) es lo que Eliade llamaba

«tiempo lineal», en el que los acontecimientos históricos adquieren significado en relación con el futuro, no tan solo con el pasado.

Y este sentido «lineal» del tiempo, sostenía Eliade, era una innovación relativamente reciente en el pensamiento humano, una con consecuencias psicológicas y sociales catastróficas. En su opinión, adoptar la idea de que los acontecimientos se desarrollan en secuencias acumulativas, en lugar de como recapitulación de un patrón más profundo, nos hace menos capaces de soportar las vicisitudes de la guerra, la injusticia y el infortunio, y nos arroja, en lugar de ello, a una era de ansiedad y, al final del camino, nihilismo sin precedentes. Las implicaciones políticas de esta posición eran, por decir algo suave, perturbadoras. El propio Eliade se había movido en la órbita de la organización fascista Guardia de Hierro en sus años de estudiante, y su argumentación básica era que «el terror de la historia», como a veces lo llamaba, había sido introducido por el judaísmo y el Antiguo Testamento, que, creía, habían allanado el camino a los posteriores desastres del pensamiento de la Ilustración. Como judíos, los autores del presente libro no tenemos en especial aprecio la sugerencia de que, de algún modo, tenemos la culpa de todo lo que ha salido mal en la historia. Aun así, y en lo que nos atañe ahora mismo, lo sorprendente es que alguien jamás se tomase en serio esta argumentación.

Imaginemos que intentásemos aplicar la distinción de Eliade entre sociedades «tradicionales» y sociedades «históricas» a todo el panorama pasado de la humanidad, a la escala que hemos estado cubriendo en los capítulos precedentes. ¿No habría significado esto que la mayor parte de los grandes descubrimientos de la historia —por ejemplo, los primeros tejidos, las primeras navegaciones por el océano Pacífico, la invención de la metalurgia...— habrían sido obra de gente que no creía ni en los descubrimientos ni en la historia? Parece poco probable. La única alternativa sería sostener que la mayor parte de las sociedades humanas tan solo se habían vuelto «tradicionales» recientemente: tal vez cada una de

ellas terminó hallando un estado de equilibrio, se instaló en él y todas acabaron creando un marco ideológico compartido para justificar su recién hallada condición. Lo que significaría que realmente hubo algún tipo de *illo tempore* o tiempo de la creación previo, en el que todos los humanos eran capaces de pensar y actuar del modo altamente creativo que consideramos, hoy en día, la quintaesencia de lo moderno, en que uno de sus mayores logros habría sido hallar la manera de abolir toda perspectiva futura de innovación.

Ambas posturas son, evidentemente, bastante absurdas.

¿Por qué concebimos ideas de este tipo? ¿Por qué nos parece tan raro, incluso contraintuitivo, pensar que la gente del pasado hacía su propia historia (incluso si no la hacía bajo condiciones escogidas por ellos)? Parte de la respuesta reside indudablemente en cómo hemos acabado definiendo la ciencia misma, y en especial la ciencia social.

La ciencia social ha sido en gran parte un estudio de las maneras en que los seres humanos no son libres: el grado en el que, se puede decir, nuestras acciones y nuestro entendimiento han sido determinados por fuerzas más allá de nuestro control. Toda narrativa que parezca mostrar a seres humanos dando colectivamente forma a su propio destino, o siquiera expresando libertad porque sí, serán automáticamente desechados por ilusorios, a la espera de una explicación «realmente científica»; y si no llega ninguna (¿por qué baila la gente?), se la considerará totalmente al margen de la teoría social. Esta es una de las razones por las que la mayoría de las «grandes historias» se centran tanto en la tecnología. Al dividir el pasado humano en función del material del que se construían herramientas y armas (Edad de Piedra, Edad de Bronce, Edad de Hierro...) o al describirla como una serie de rupturas revolucionarias (Revolución Agrícola, Revolución Urbana, Revolución Industrial...) damos por sentado que son las tecnologías

mismas las que en gran parte determinan la forma que adoptarán las sociedades humanas en los siglos por venir, o al menos hasta que la próxima y abrupta ruptura llegue para cambiarlo todo una vez más.

No vamos a negar que las tecnologías juegan un papel importante a la hora de dar forma a las sociedades. Obviamente las tecnologías son importantes: cada nueva invención abre nuevas posibilidades que no habían existido antes. Al mismo tiempo, es fácil exagerar la importancia de las nuevas tecnologías a la hora de fijar la dirección general del cambio social. Por poner un ejemplo famoso, el que los teotihuacanos o los tlaxcaltecas empleasen herramientas de piedra para construir y mantener sus ciudades, mientras que los habitantes de Mohenjo-Daro o Cnosos empleaban metal, parece no haber propiciado muchas diferencias en la organización interna de esas ciudades, y muchas menos incluso en cuanto a tamaño. Tampoco apoyan nuestras pruebas la idea de que las grandes innovaciones llegan siempre en explosiones repentinas y revolucionarias, transformando todo a su estela. Este, como recordará el lector, fue uno de los principales argumentos en surgir de los dos capítulos que dedicamos a los orígenes de la agricultura.

Nadie, evidentemente, afirma que los inicios de la agricultura fueran parecidos a, por decir algo, la invención del telar a vapor o de la bombilla eléctrica. Podemos tener la certeza de que no hubo equivalentes neolíticos de Edmund Cartwright o de Thomas Edison, que tuvieran la idea rompedora que pusiera todo en movimiento. Aun así, a los escritores contemporáneos a veces les cuesta resistirse a la idea de que debe de haber habido algún tipo similar de ruptura drástica con el pasado. Lo que ocurrió, como ya hemos visto, no tuvo nada que ver con eso. En lugar de un genio masculino haciendo realidad su visión personal, en las sociedades neolíticas la innovación se basaba en un cuerpo de conocimiento colectivo acumulado, a lo largo de siglos, sobre todo por mujeres, en una infinita serie de descubrimientos en apariencia humildes pero, en realidad, enormemente

importantes. Muchos de estos descubrimientos neolíticos tuvieron el efecto acumulativo de dar forma a la vida cotidiana de un modo tan profundo como lo hicieron el telar a vapor o la bombilla eléctrica.

Cada vez que nos sentamos a la mesa para desayunar nos estamos beneficiando de una docena de esas invenciones prehistóricas. ¿Quién fue la primera persona en darse cuenta de que se podía hacer pan fermentando la masa con la adición de esos microorganismos que llamamos «levaduras»? No tenemos ni idea, pero podemos estar casi seguros de que fue una mujer y que lo más probable es que no se la hubiera considerado blanca si hoy en día intentase emigrar a un país europeo; definitivamente sabemos que su logro continúa enriqueciendo la vida de miles de millones de personas. También sabemos que esos descubrimientos se basaban, nuevamente, en siglos de conocimientos y experimentación acumulados —recordemos que los principios básicos de la agricultura se conocían desde mucho antes de aplicarse de modo sistemático— y que los resultados de esos experimentos solían conservarse y transmitirse a través de rituales, juegos y formas de representación teatral (o, tal vez incluso más probable, en el punto en que rituales, juegos y representaciones se fundían entre sí).

Los jardines de Adonis son aquí un símbolo perfecto. El conocimiento acerca de las propiedades nutritivas y ciclos de crecimiento de lo que posteriormente serían cultivos básicos, que alimentarían a grandes poblaciones —trigo, arroz, maíz— se mantuvo inicialmente gracias a agricultura lúdica ritual de este tipo. Este patrón de aprendizaje no se limitaba a los cultivos. La cerámica se inventó, mucho antes del Neolítico, para modelar figurillas, imágenes en miniatura de animales y otras cosas, y tan solo después para hacer vasijas y utensilios para cocinar. Los primeros indicios que se tienen de la minería son para obtener minerales que emplear como pigmentos, y la extracción de metales para usar en industrias llegaría mucho después. Las sociedades mesoamericanas nunca emplearon la rueda, pero sabemos que conocían ejes, ruedas y radios porque fabricaban

versiones en juguete de ellas para los niños. Los científicos griegos idearon los principios del motor de vapor, pero solo los usaron para crear puertas de templos que parecieran abrirse solas e ilusiones teatrales similares. Los científicos chinos, igualmente famosos, emplearon la pólvora primeramente para crear fuegos artificiales.

Durante la mayor parte de la historia, pues, la zona lúdica ritual constituyó a la vez un laboratorio y, para todas las sociedades, un repositorio de conocimientos y técnicas que se podían aplicar, o no, a problemas prácticos. Recordemos, por ejemplo, los «ancianitos» de los osage y cómo combinaban la investigación y especulación acerca de los principios de la naturaleza con la gestión y la reforma periódica de su orden constitucional; de qué manera consideraban ambos un mismo proyecto y mantenían meticulosos registros (orales) de sus deliberaciones. ¿Albergaron la ciudad neolítica de Çatalhöyük o el megayacimiento de Tripilia colegios similares de «ancianitas»? No podemos saberlo con certeza, pero nos parece bastante probable, dados los ritmos compartidos de innovación social y técnica que observamos en cada caso, y la atención a temas femeninos en su arte y sus rituales. Si intentamos enmarcar preguntas más interesantes que hacer a la historia, esta bien puede ser una: ¿existe una correlación positiva entre lo que se suele denominar «igualdad de género» (que podría denominarse, más correctamente, «libertad de la mujer») y el grado de innovación en una sociedad determinada?

Escoger narrar la historia del otro modo, como una serie de abruptas revoluciones tecnológicas, cada una de ellas seguida por largos periodos en los que habríamos sido prisioneros de nuestras propias creaciones, tiene consecuencias. En última instancia es una manera de representar nuestra especie como decididamente menos reflexiva, menos creativa, menos libre de lo que en realidad resultó ser. Significa no describir la historia como una serie continuada de nuevas ideas e innovaciones, técnicas y de todo tipo, durante las cuales distintas comunidades tomaron decisiones colectivas

acerca de qué tecnologías consideraban adecuado aplicar a los objetivos cotidianos, y cuáles mantener confinadas en el dominio de la experimentación o del juego ritual. Y lo que es cierto en cuanto a creatividad tecnológica lo es incluso más, evidentemente, con respecto a la creatividad social. Uno de los patrones más llamativos que hemos descubierto en este libro —uno de los que nos han parecido más avanzados — es cómo, una y otra vez, en la historia de la humanidad, esa zona de juego ritual ha actuado como lugar para la experimentación social e, incluso, en algunos casos, como una enciclopedia de posibilidades sociales.

No somos los primeros en sugerir esto. A mediados del siglo XX, un antropólogo británico llamado A. M. Hocart propuso que la monarquía y las instituciones de gobierno procedían originariamente de rituales diseñados para canalizar los poderes vitales del cosmos hacia la sociedad humana. Llegó incluso a sugerir, en un momento dado, que «los primeros reyes deben de haber sido reyes muertos»,[2] y que los individuos investidos con este honor tan solo se convertían realmente en gobernantes sagrados en sus funerales. Hocart era considerado un excéntrico por sus colegas antropólogos y nunca consiguió hacerse con un puesto fijo en una universidad. Muchos lo acusaban de ser acientífico, y de dedicarse a la pura especulación. Irónicamente, y como hemos visto, son los resultados de la moderna arqueología científica los que nos obligan ahora a tomarnos sus especulaciones en serio. Para pasmo de muchos, pero en gran parte como había predicho Hocart, el Paleolítico Superior ha arrojado pruebas de grandiosos enterramientos, meticulosamente escenificados para individuos que, en efecto, parecen haber atraído espectaculares riquezas y honores, sobre todo en su muerte.

El principio no se aplica solo a la monarquía y a la aristocracia, sino también a otras instituciones. Hemos afirmado que la propiedad privada aparece como concepto en contextos sagrados, como lo hacen también las funciones de policía y los poderes de mando, junto con (en épocas

posteriores) toda una panoplia de procedimientos formalmente democráticos, como las elecciones y los sorteos, que eventualmente se desplegaron para limitar tales poderes.

Es aquí donde las cosas se complican. Decir que durante la mayor parte de la historia de la humanidad el año ritual sirvió como una especie de compendio de posibilidades sociales (como lo hizo en la Edad Media europea, por ejemplo, en la que se alternaban boatos jerárquicos y enloquecidas fiestas populares) no acaba de hacer justicia al asunto. Esto se debe a que las festividades se perciben ya como algo extraordinario, un tanto irreal, o, como mínimo, como algo apartado del orden cotidiano. Entretanto, las pruebas de que disponemos, desde el Paleolítico, sugieren que muchas personas —tal vez la mayoría— no se limitaban a imaginar o representar diferentes órdenes sociales en diferentes momentos del año, sino que, en realidad, vivían en ellos durante extensos periodos. El contraste con nuestra situación actual no puede ser más claro. Hoy en día a la mayoría de nosotros nos cuesta cada vez más siquiera imaginar cómo sería un orden social o económico alternativo. Nuestros distantes ancestros, sin embargo, parecen haber alternado regularmente entre ellos.

Si algo fue terriblemente mal en la historia de la humanidad —y dado el estado actual del mundo, es difícil negar que algo sucedió— tal vez comenzó a ir mal precisamente cuando la gente empezó a perder la capacidad de imaginar y representar otras formas de existencia, hasta tal punto que hoy en día hay quien cree que este tipo de libertad, en particular, nunca existió o apenas se ejerció durante la mayor parte de la historia de la humanidad. Incluso aquellos pocos antropólogos, como Pierre Clastres y, posteriormente, Christopher Boehm, que sostienen que los humanos siempre fuimos capaces de imaginar posibilidades sociales alternativas, llegan a la conclusión —un tanto extraña— de que durante casi el 95 por ciento de la historia de nuestra especie esos mismos humanos retrocedían aterrados ante todos los posibles mundos sociales excepto uno: las

sociedades de iguales a pequeña escala. Nuestros únicos sueños eran pesadillas: terribles visiones de jerarquías, dominación y Estado. La realidad, como hemos visto, es que ese no fue el caso.

El ejemplo de las sociedades de los Bosques Orientales, en Norteamérica, sugiere un modo más útil de enfocar el problema. Podemos preguntarnos, por ejemplo, por qué les resultó posible, a sus ancestros, dar la espalda al legado de Cahokia, con sus arrogantes señores y sacerdotes, y reorganizarse en repúblicas libres; y por qué, sin embargo, cuando sus interlocutores franceses intentaron seguir su ejemplo y librarse de sus propias antiguas jerarquías, el resultado pareció tan desastroso. Sin duda hay toda una serie de razones para ello. Pero a nuestro entender el punto crucial es recordar que no estamos aquí hablando de «libertad» como ideal abstracto o principio formal (como en «¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!»).[3] A lo largo de estos capítulos, en cambio, hemos hablado de formas básicas de libertad social que uno puede poner en práctica:

1. La libertad de trasladarse físicamente, de mudarse del entorno.
2. La libertad de ignorar o desobedecer órdenes dadas por otros.
3. La libertad de crear realidades sociales totalmente nuevas, o de alternar entre realidades sociales diferentes.

Lo que podemos ver ahora es que las dos primeras libertades —cambiar de localización y desobedecer— a menudo actuaban como estructura de soporte para la tercera, la más creativa. Aclaremos algunas maneras en que funcionaba este apoyo a la tercera libertad. En tanto las dos primeras libertades se dieran por sentadas, como sucedía en muchas de las sociedades norteamericanas cuando los europeos trabaron contacto con ellas, los únicos reyes que podían existir eran siempre, en última instancia, reyes simbólicos. Si se pasaban de la raya, sus súbditos podían dejar de serlo simplemente ignorándolos o mudándose a otro lugar. Lo mismo valía para cualquier otra jerarquía de cargos o sistema de autoridad. De igual

modo, una fuerza de policía que solo funcionaba durante tres meses al año, y cuya composición estaba sometida a rotación anual, era, en cierto modo, una policía simbólica, lo que hace que nos extrañe un poco menos el que muchos de sus miembros procedieran de las filas de los payasos rituales. [4]

Es evidente que algo en las sociedades humanas ha cambiado al respecto, y de un modo muy profundo. Las tres libertades básicas han ido retrocediendo, hasta tal punto que la mayoría de la gente, hoy en día, tiene problemas para comprender cómo sería vivir en un orden social basado en ellas.

¿Cómo sucedió? ¿Cómo nos estancamos? ¿Y cuán estancados estamos en realidad?

«No hay manera de salir del orden imaginado —escribe Yuval Noah Harari en su libro *Sapiens*—. Cuando echamos abajo los muros de nuestra prisión y corremos hacia la libertad, en realidad corremos hacia el patio de recreo más espacioso de una prisión mayor.» [5] Como ya vimos en el primer capítulo, no es el único en haber llegado a esta conclusión. La mayoría de las personas que escriben sobre la historia a gran escala parece haber decidido que, como especie, estamos bien estancados, y que no hay huida posible de las jaulas institucionales que nos hemos creado. Harari, haciéndose (nuevamente) eco de Rousseau, parece haber retratado el sentir prevalente.

Volveremos sobre esto, pero antes queremos explorar un poco más a fondo la primera pregunta: ¿cómo sucedió? Hasta cierto punto esto es tema de especulación. Hacerse las preguntas adecuadas puede afilar nuestra comprensión, pero, de momento, el material a nuestra disposición, especialmente con respecto a las primeras fases del proceso, es demasiado escaso y ambiguo para proporcionar respuestas definitivas. Como mucho podemos ofrecer algunas sugerencias preliminares, puntos de partida

basados en argumentos presentados en este libro. Tal vez incluso podamos comenzar a ver más claramente dónde se han equivocado otros desde la época de Rousseau.

Un factor importante parecería ser la gradual división de sociedades humanas en lo que a veces se denominan «áreas culturales», es decir, el proceso por el cual grupos vecinos comenzaron a definirse a sí mismos por oposición recíproca y, generalmente, exagerando sus diferencias. La identidad acabó considerándose un valor en sí misma, y puso en marcha procesos de esquizogénesis culturales. Como vimos en el caso de los forrajeadores californianos y sus aristocráticos vecinos de la Costa Noroeste, esos actos de rechazo cultural podían ser acciones conscientes de respuesta política, marcando los límites que separaban (en este caso) sociedades en las que se rechazaba la guerra intergrupal, los banquetes competitivos y la servidumbre doméstica —como sucedía en la California aborigen más cercana a la Costa Noroeste— de aquellas en las que se las aceptaba, e incluso celebraba, como rasgos esenciales de la vida social. Los arqueólogos, con una visión panorámica, ven una proliferación de estas áreas culturales, sobre todo a partir del fin de la Edad de Hielo, pero a menudo no consiguen explicar por qué surgieron o qué constituye un límite entre ellas.

Aun así, este parece haber sido un cambio definitivo. Recordemos, por ejemplo, de qué manera los cazadores-recolectores posteriores a la Edad de Hielo, especialmente en las zonas costeras y boscosas, disfrutaban de una Edad Dorada. Parece haberse producido todo tipo de experimentos locales, reflejados en la proliferación de opulentos enterramientos y arquitectura monumental, cuyas funciones sociales siguen siendo a menudo un enigma: desde «anfiteatros» construidos con conchas marinas a lo largo del golfo de México a los grandes almacenes de Sannai Maruyama, del Japón Jōmon, o las llamadas «iglesias de los Gigantes» del mar de Botnia. Es entre estas poblaciones del Mesolítico que a menudo hallamos no solo la

multiplicación de distintas áreas culturales, sino también las primeras indicaciones arqueológicas claras de comunidades divididas en rangos permanentes, a veces acompañadas de violencia interpersonal e incluso guerra. En algunos casos esto puede haber significado la estratificación en aristócratas, comunes y esclavos. En otros casos, formas muy diferentes de jerarquía pueden haber arraigado. Algunas parecen, en efecto, haberse mantenido en el lugar.

El papel de la guerra merece un ulterior tratamiento, puesto que la violencia es a menudo la manera en que formas lúdicas adquieren rasgos más permanentes. Por ejemplo, los reinos de los natchez y de los shilluk pueden haber sido en gran parte asuntos teatrales o simbólicos, y sus gobernantes, incapaces de ordenar nada que pudiera obedecerse a más de un kilómetro y medio de distancia; sin embargo, si alguien era asesinado como parte de una representación simbólica, esa persona permanecía muerta después de que finalizara la representación. Resulta casi absurdo señalarlo, pero importa. Los reyes simbólicos dejan de ser simbólicos cuando comienzan a matar gente; esto tal vez ayude a explicar los excesos de violencia ritualmente sancionada que tan a menudo se daban en las transiciones de un estado hacia el siguiente. Lo mismo se puede decir de la guerra. Como señala Elaine Scarry, dos comunidades pueden elegir resolver una disputa tomando parte en una competición, y a menudo lo hacen; la diferencia definitiva entre la guerra (o *concurso de herir*, en sus palabras) y la mayoría de los otros tipos de competición es que todo aquel que muere o queda desfigurado en la guerra permanece así incluso pasado el conflicto. [6]

Aun así, debemos ser cautelosos. Si bien los seres humanos siempre han sido capaces de atacarse entre sí físicamente (y es difícil hallar ejemplos de sociedades en los que nunca nadie ataca a nadie más, bajo ninguna circunstancia), no hay razones reales para creer que la guerra ha existido siempre. Técnicamente, guerra no se refiere solamente a violencia organizada, sino a un tipo de disputa o concurso entre dos bandos

claramente demarcados. Como hábilmente señala Raymond Kelly, se basa en un principio lógico que no es en absoluto natural ni evidente, que estipula que la violencia a gran escala abarca dos equipos, y que todo miembro de un equipo trata a todos los miembros del otro equipo como objetivos iguales. Kelly llama a esto «principio de sustitución social»:[7] si un Hatfield mata a un McCoy y los McCoy toman represalias, estas no tienen por qué ser contra el genuino asesino; todo Hatfield es objetivo válido.[8] De igual modo, si estalla una guerra entre Francia y Alemania, todo soldado francés puede matar a todo soldado alemán y viceversa. La masacre de poblaciones enteras es, sencillamente, llevar este principio un poco más lejos. No hay nada especialmente primordial en tales disposiciones; no hay razón alguna para creer que se encuentren programadas en la psique humana. Más bien al contrario, es casi invariablemente necesario emplear alguna combinación de ritual, drogas y técnicas psicológicas para convencer a la gente, siquiera a hombres adolescentes, de matarse y herirse recíprocamente de modos tan sistemáticos pero tan indiscriminados.

Parecería que durante la mayor parte de la historia humana nadie vio razón alguna para hacer tales cosas o, si lo hicieron, fue algo raro. Estudios sistemáticos del registro paleolítico ofrecen escasos indicios de guerra, en este sentido específico.[9] No solo eso: dado que la guerra era siempre una especie de juego, no resulta del todo sorprendente que se manifestara a veces en formas más teatrales y, otras veces, en formas más letales. La etnografía proporciona muchos ejemplos de lo que podría denominarse perfectamente «guerra simbólica»: con armas no letales o, más a menudo, batallas que implicaban a miles de personas en cada bando y cuyo número de víctimas, tras un día de «combate», podía ascender a dos o tres personas. Incluso en la guerra del estilo descrito por Homero, la mayoría de los participantes se encontraban allí básicamente como público, mientras los héroes individuales se retaban, se hacían burla unos a otros y

ocasionalmente se arrojaban jabalinas o flechas entre sí, o combatían en duelos. En el otro extremo, como ya hemos visto, hay un incremento de las pruebas arqueológicas de auténticas masacres, como las que tuvieron lugar entre los habitantes de aldeas neolíticas en Europa central tras el final de la última Edad de Hielo.

Lo que nos sorprende es lo desigual de esta evidencia. Periodos de intensa violencia intergrupal se alternan con otros de paz que, a menudo, duran siglos, en los que hay poca o ninguna prueba de conflicto destructivo de ningún tipo. La guerra no se convirtió en una constante de la vida humana tras la adopción de la agricultura; en realidad hubo largos periodos de tiempo en los que parecía haber sido totalmente abolida. Pero tenía una terca tendencia a reaparecer, aunque fuese muchas generaciones más tarde. En este momento una nueva pregunta se perfila: ¿había una relación entre guerra externa y la pérdida interna de libertades que abriera la puerta, en primer lugar, a sistemas de jerarquía, y posteriormente a sistemas de dominación a gran escala como aquellos de los que hablamos en los últimos capítulos de este libro; los primeros reinos dinásticos e imperios, como los de los mayas, los Shang o los incas? Y, si así era, ¿cuán directa era esta correlación? Si algo hemos aprendido es que es un error comenzar a responder estas preguntas dando por sentado que esos antiguos sistemas políticos eran sencillamente versiones arcaicas de nuestros estados modernos.

El Estado, como lo conocemos en la actualidad, resulta de la combinación de tres elementos diferenciados —soberanía, burocracia y un campo político competitivo—, que poseen orígenes totalmente separados. En el experimento mental que llevamos a cabo hace un par de capítulos, demostramos de qué manera esos elementos conectan con formas básicas de poder social que pueden operar a cualquier escala de interacción humana, de la familia o la casa común hasta el Imperio romano o el reino de Tahuantinsuyo. Soberanía, burocracia y política son magnificaciones de

tipos elementales de dominación, basados, respectivamente, en el uso de violencia, de conocimiento y de carisma. A menudo se pueden comprender antiguos sistemas políticos —especialmente aquellos, como los de los olmecas o Chavín de Huántar, que eluden las definiciones en términos de *jefaturas* o *estados*— en función de cómo desarrollaron un eje de poder social hasta un grado extraordinario: carismáticas competiciones políticas y espectáculos por parte de los olmecas; el control del conocimiento esotérico, en Chavín. Estos son los que hemos denominado «regímenes de primer orden».

Allá donde se desarrollan dos ejes de poder y se formalizan en un único sistema de dominación, hablamos de «regímenes de segundo orden». Los arquitectos del Egipto del Imperio antiguo, por ejemplo, armaron el principio de soberanía con una burocracia y consiguieron extenderlo por un gran territorio. En contraste, los gobernantes de las antiguas ciudades-Estado mesopotámicas no proclamaron directamente su soberanía, que para ellos pertenecía a los cielos. Cuando libraban guerras por tierras o sistemas de irrigación, era solo como agentes secundarios de los dioses. En lugar de ello, combinaron la competición carismática con un orden administrativo altamente desarrollado. Los mayas del periodo clásico eran totalmente diferentes, al combinar las actividades administrativas sobre todo con la supervisión de asuntos cósmicos, y basar su poder terreno en una potente fusión de soberanía y política interdinástica.

En tanto estos y otros sistemas políticos habitualmente considerados «estados arcaicos» (la China de los Shang, por ejemplo) realmente poseen rasgos en común, estos parecen residir en áreas totalmente diferentes, lo que nos lleva de vuelta a la cuestión de la guerra y a la pérdida de libertades en la sociedad. Todos estos sistemas políticos exhibieron muestras espectaculares de violencia en el momento de auge (bien concibieran esa violencia como una extensión directa de la soberanía real o la ejercieran en nombre de sus divinidades), y hasta cierto punto todos ellos modelaron sus

centros de poder —la corte o palacio— en la organización de casas patriarcales. ¿Es esto una mera coincidencia? En retrospectiva, se puede hallar la misma combinación de rasgos en la mayoría de los reinos e imperios posteriores, como el de los Han, el azteca o el romano. En todos los casos había una íntima conexión entre la casa patriarcal y el poder militar. Pero ¿por qué debería ser exactamente este el caso?

La pregunta ha resultado difícil de responder en términos que no fueran superficiales, en parte porque nuestras propias tradiciones intelectuales nos obligan a emplear, para ello, lenguaje imperial, y el lenguaje implica ya una explicación, incluso una justificación, para gran parte de lo que estamos intentando describir aquí. Esa es la razón por la que, a lo largo de este libro, hemos sentido a veces la necesidad de desarrollar nuestra propia (¿deberíamos decir «científica»?) lista de libertades y formas de dominación humanas básicas: los debates existentes comienzan casi invariablemente con términos derivados del Derecho romano, y por toda una serie de razones esto resulta problemático.

La concepción del Derecho romano de la libertad natural está basada, esencialmente, en el poder del individuo (por implicación, el varón jefe de una casa familiar) de disponer de su propiedad como le parezca adecuado. En el Derecho romano la propiedad no es exactamente un derecho, puesto que los derechos se negocian con otros e implican obligaciones mutuas; es sencillamente poder: la cruda realidad de que alguien que posee una cosa puede hacer lo que desee con ella, excepto lo que está limitado «por la fuerza o por la ley». Esta formulación tiene algunas peculiaridades con las que los juristas han forcejeado desde entonces, puesto que implica que la libertad es en esencia un estado de excepción primordial al orden legal. También implica que la propiedad no es un conjunto de ententes entre personas por saber quién emplea o cuida de determinadas cosas, sino más bien una relación entre una persona y un objeto, caracterizada por el poder absoluto. ¿Qué significa que uno tiene el derecho natural a hacer lo que

quiera con una granada de mano excepto aquellas cosas que no se le permite hacer? ¿A quién se le ocurriría una formulación tan extraña?

El sociólogo jamaicano Orlando Patterson sugiere una respuesta cuando señala que las concepciones de propiedad (y por lo tanto de libertad) del Derecho romano se remontan, esencialmente, a las leyes de esclavitud. [10] La razón por la que es posible imaginar la propiedad como una relación de dominación entre una persona y una cosa es que, en Derecho romano, el poder del amo convertía al esclavo en cosa (*res*, que significa «objeto»), no una persona con derechos sociales u obligaciones legales hacia nadie más. El derecho de propiedad, a su vez, trataba en gran parte de las complicadas situaciones que pueden darse como consecuencia. Es importante recordar durante un momento quiénes eran estos juristas romanos que sentaron las bases de nuestro actual orden legal: nuestras teorías sobre la justicia, el lenguaje de los contratos y la responsabilidad civil, la distinción entre público y privado, etcétera. Mientras que pasaban su vida pública realizando sobrios juicios como magistrados, vivían sus vidas privadas en casas en las que no solo poseían una autoridad casi total sobre su esposa, hijos y otras personas dependientes, sino que satisfacían todas sus necesidades gracias a decenas, y probablemente cientos, de esclavos.

Los esclavos les cortaban el pelo, les llevaban las toallas, alimentaban a sus mascotas, reparaban su calzado, tocaban música en sus banquetes y enseñaban historia y matemáticas a sus hijos. Al mismo tiempo, y en términos de teoría legal, estos esclavos estaban clasificados como extranjeros cautivos que, al haber sido vencidos en batalla, habían renunciado a todos sus derechos. En consecuencia, el jurista romano era libre de violar, torturar, mutilar o matar a cualquiera de ellos en cualquier momento y de la manera que le apeteciera, sin que se considerase nada más que un asunto privado. Tan solo bajo el reinado de Tiberio se impusieron restricciones a lo que un amo podía hacerle a un esclavo, y lo único que implicó esto fue que había que pedir permiso a un magistrado local antes de

hacer que un esclavo fuera desgarrado hasta la muerte por animales salvajes; otras formas de ejecución podían imponerse a voluntad. Por una parte, la libertad propia y ajena eran asuntos privados; por otra parte, la vida privada estaba marcada por el poder absoluto del patriarca sobre personas vencidas que se consideraban su propiedad privada. [11]

El que la mayoría de los esclavos de Roma no fueran prisioneros de guerra en sentido literal no implicaba ninguna diferencia. Lo importante es que su estatus legal se definía en esos términos. Lo realmente sorprendente y revelador, al menos para nuestro actual propósito, es cómo en la jurisprudencia romana la lógica de la guerra —que dicta que los enemigos son intercambiables, y que si se rinden se los puede matar o dejar «socialmente muertos», vendidos como mercancía— y, por lo tanto, el potencial de violencia arbitraria, se insertaban en la más íntima de las esferas de relaciones, incluyendo las relaciones de cuidado que hacían posible la vida doméstica. Si regresamos a ejemplos como las «sociedades secuestradoras» de la Amazonia o al proceso mediante el cual arraigó el poder dinástico en Egipto, podemos comenzar a vislumbrar lo importante que ha sido el particular nexo entre violencia y cuidado. Roma llevó esta encrucijada a nuevos extremos, y su legado aún da forma a nuestros conceptos básicos de estructura social.

La propia palabra *familia* comparte raíz con la palabra latina *famulus*, «esclavo doméstico», vía *familia*, que originalmente hacía referencia a todos los que estaban bajo la autoridad doméstica de un único *paterfamilias* o jefe masculino de la casa. *Domus*, el término en latín para «casa», nos da a su vez no solo *doméstico* y *domesticado*, sino también *dominium*, que era el término técnico para definir la soberanía del emperador, así como el poder de un ciudadano sobre la propiedad privada. A través de ellos llegamos a ideas (literalmente *familiares*) de lo que significa ser *dominante*, poseer *dominio* y *dominar*. Sigamos esta línea de pensamiento un poco más lejos.

Hemos visto cómo, en muchas partes del mundo, se pueden detectar pruebas directas de guerra y de masacres —incluida la toma de cautivos— muy anteriores a la aparición de reinos e imperios. Resulta mucho más difícil averiguar, en esos periodos históricos, qué pasaba con los enemigos capturados: ¿eran asesinados, incorporados o mantenidos en algún punto intermedio? Como hemos aprendido de varios casos amerindios, las cosas no siempre están totalmente definidas. Había, a menudo, múltiples posibilidades. Es instructivo, en este contexto, regresar por última vez al caso de los wyandot en la época de Kondiaronk, dado que se trataba de una sociedad que parecía decidida a evitar la ambigüedad en tales asuntos.

En cierto modo, los wyandot y las sociedades iroquesas en general, por aquella época, eran extraordinariamente belicosos. Parece que se dirimieron sangrientas rivalidades en muchas zonas septentrionales de los Bosques Orientales incluso antes de que los colonos europeos comenzaran a suministrar mosquetes a las facciones indígenas, dando como resultado las guerras de los Castores. Muy a menudo los primeros jesuitas se veían perturbados por lo que veían, pero también señalaban que las razones aparentes de las guerras eran totalmente diferentes de aquellas a las que ellos estaban acostumbrados. Todas las guerras de los wyandot eran, de hecho, «guerras de luto», que libraban para calmar el duelo de los parientes de alguien que había sido asesinado. Habitualmente una partida de guerra realizaba un ataque contra enemigos tradicionales, trayendo unas cuantas cabelleras y una pequeña cantidad de prisioneros. Las mujeres y los niños capturados solían ser adoptados. El destino de los hombres quedaba en gran parte en manos de quienes estaban de luto, especialmente de las mujeres, y para los extranjeros parecía ser totalmente arbitrario. Si las personas dolientes lo creían adecuado, se daba al prisionero un nombre, incluso el nombre de una víctima original. El enemigo capturado se convertiría desde ese momento en esa persona, y tras un periodo de prueba de unos cuantos años, pasaría a ser miembro de pleno derecho de la sociedad. Si, por alguna

razón, eso no sucedía, empero, sufría un destino totalmente diferente. Para un guerrero hecho prisionero, la única alternativa a la plena adopción en la sociedad wyandot era una dolorosísima muerte por tortura.

A los jesuitas, los detalles les parecían chocantes y fascinantes. Lo que observaban, a menudo de primera mano, era un empleo lento, público y muy teatral de la violencia. Ciertamente, aceptaban, la tortura dispensada por los wyandot a sus prisioneros no era más cruel que la aplicada a los enemigos del Estado en Francia. Lo que parece haberles repugnado, sin embargo, no era tanto que azotaran, hirvieran, marcaran al fuego, despedazaran —incluso, en algunos casos, que cocinaran y comieran— al enemigo, sino el que casi todos, en una aldea wyandot, participaran, incluidos los niños y las mujeres. El sufrimiento podía durar días, y se resucitaba periódicamente a la víctima solo para que sufriera más torturas, y todo esto era un asunto básicamente comunitario.[12] La violencia parece incluso más extraordinaria cuando recordamos cómo estas mismas sociedades wyandot se negaban a azotar a los niños, castigar directamente a ladrones y asesinos, o tomar medida alguna contra cualquiera en su comunidad que actuara de modo arbitrariamente autoritario. En, virtualmente, todas las demás áreas de la vida social eran famosos por resolver sus problemas mediante el debate calmado y razonado.

Sería fácil argumentar que la violencia reprimida ha de liberarse de un modo u otro, de manera que las orgías de violencia comunitaria constituyen sencillamente el reverso necesario de una comunidad no violenta; algunos estudiosos actuales argumentan precisamente esto. Pero la verdad es que no funciona. De hecho, la iroquesa parece ser precisamente una de esas regiones de Norteamérica en las que la violencia brotaba durante tan solo determinados periodos históricos y desaparecía, en gran parte, durante otros. En la fase que los arqueólogos denominan «silvícola media», por ejemplo, entre los años 100 y 500 —que se corresponde a grandes rasgos con el auge de la civilización Hopewell— parece haber habido una paz

generalizada.[13] Posteriormente reaparecen signos de guerra endémica. Está claro que en algunos momentos de su historia la gente de esta región halló modos eficaces de asegurarse de que las venganzas personales no escalaran hasta convertirse en una espiral de represalias o guerra declarada (la historia de los haudenosaunee de la Gran Ley de la Paz parece hablar justo de uno de estos momentos); en otros momentos el sistema parece haberse roto y la posibilidad de violencia sádica, haber regresado.

¿Cuál era, pues, el significado de estos teatros de violencia? Un modo de enfocar la pregunta es compararlos con lo que sucedía en Europa más o menos durante la misma época. Como señala el historiador quebequés Denys Delâge, a los wyandot que visitaban Francia les repugnaban de igual modo las torturas exhibidas en los castigos y ejecuciones públicas, pero lo que les sorprendía en especial era que «los franceses azotaban, colgaban y ejecutaban a gente de entre los suyos», en lugar de a enemigos externos. Esto es revelador, dado que en la Europa del siglo XVII, como señala Delâge,

> casi todos los castigos, incluida la pena de muerte, implicaba un grave sufrimiento físico: acarrear un collar de hierro, ser azotado, que te cortasen una mano, que te marcaran a fuego [...]. Era un ritual que manifestaba poder de manera conspicua y revelaba, así, la existencia de una guerra interna. El soberano encarnaba un poder superior que trascendía a sus súbditos, uno que se veían obligados a reconocer [...]. Mientras que los rituales caníbales amerindios demostraban el deseo de apropiarse de la fuerza y coraje del extranjero para combatirlo mejor, el ritual europeo revelaba la existencia de una asimetría, un irrevocable desequilibrio de poder.[14]

Las acciones punitivas de los wyandot contra cautivos de guerra (aquellos no adoptados) exigían que la comunidad se convirtiera en un solo cuerpo, unificado por su capacidad para la violencia. En Francia, en cambio, el pueblo se unificaba como potencial víctima de la violencia del rey. Pero los contrastes son incluso más profundos.

Como un viajero wyandot observó con respecto al sistema francés, cualquiera —culpable o inocente— puede acabar convertido en un ejemplo público. Entre los wyandot, no obstante, la violencia quedaba firmemente

excluida del reino de la familia y la casa. Un guerrero cautivo podía ser tratado con el máximo cuidado y afecto o ser objeto del peor tratamiento imaginable. No había punto medio. El sacrificio de prisioneros no tenía solo que ver con reforzar la solidaridad del grupo, sino que también proclamaba la santidad interna de la familia y del reino doméstico como territorios de gobierno femenino a los que la violencia, la política y las órdenes no pertenecían. Las casas de los wyandot, por decirlo de otro modo, se definían en términos exactamente opuestos a la *familia* romana.

A este respecto, en particular, la sociedad francesa del *Ancien Régime* presenta una imagen bastante similar a la de la antigua Roma, al menos cuando se las coloca a ambas contra el ejemplo de los wyandot. En ambos casos, casa y reino compartían un esquema de subordinación. Cada uno estaba hecho a imagen y semejanza del otro, con la familia patriarcal como modelo del poder absoluto de los reyes y viceversa.[15] Los niños se sometían a sus padres; las esposas, a sus maridos; los súbditos, a gobernantes cuya autoridad derivaba de Dios. En todos los casos se esperaba de cada escalón superior que infligiera un duro castigo cuando lo considerase adecuado, es decir, que ejerciera violencia con impunidad. Se daba por sentado, además, que todo esto estaba unido por lazos de amor y afecto. En última instancia, la casa de la monarquía borbónica —al igual que el palacio del faraón egipcio, del emperador romano, del *tlatoani* azteca o del Sapa Inca— no era solamente una estructura de dominación, sino también una de cuidados, en la que un pequeño ejército de cortesanos se esforzaba día y noche por atender todas las necesidades físicas del rey y evitar, en la medida en que fuese humanamente posible, que se sintiera de ningún modo que no fuera divino.

En todos estos casos, los lazos de violencia y cuidado se expandían hacia abajo, además de hacia arriba. No podemos expresarlo mejor que como lo hizo el rey Jacobo I de Inglaterra en *The True Law of Free Monarchies* (1598):

> Como el padre, por su deber paterno, ha de cuidar de la nutrición, la educación y el virtuoso gobierno de sus hijos; incluso más obligado está el rey a cuidar de sus súbditos [...]. Así como la ira del padre, y la corrección de cualquiera de sus hijos que le ofenda, debe ser una corrección paterna y salpicada de piedad, en tanto haya esperanza de enmienda; de igual modo debe actuar el rey con cualesquiera de sus súbditos que le ofenda en tal medida [...]. Como la máxima alegría del padre debe estar en procurar el bienestar de sus hijos, y regocijarse en su bien común, y lamentarse y apiadarse de su maldad, y arriesgarse por su seguridad [...] de igual modo debe un príncipe pensar en su pueblo.

La tortura pública, en el siglo XVII, ofrecía ardientes e inolvidables espectáculos de dolor y sufrimiento para comunicar el mensaje de que un sistema en el que los maridos podían maltratar a sus esposas, y en el que los padres podían pegar a sus hijos, era en última instancia una forma de amor. La tortura de los wyandot, en el mismo periodo histórico, ofrecía ardientes e inolvidables espectáculos de dolor y sufrimiento para dejar claro que no debía permitirse ninguna forma de castigo físico dentro de una comunidad o de una casa. En el caso de los wyandot, la violencia y los cuidados quedaban totalmente separados. Vistos bajo este prisma, los rasgos distintivos de la tortura de los wyandot a los prisioneros acaban cobrando otra forma.

Nos parece que esta conexión —mejor, tal vez, esta confusión— entre cuidado y dominación es de importancia crítica de cara a la pregunta de cómo perdimos la capacidad de recrearnos a nosotros mismos recreando las relaciones con los demás. Es decir, es crucial comprender cómo nos quedamos estancados, y por qué hoy en día nos resulta casi imposible imaginar nuestro pasado y nuestro futuro más que como el paso de unas jaulas más pequeñas a otras más grandes.

A lo largo de la composición de este libro hemos intentado mantener cierto equilibrio. Resultaría intuitivo, para un arqueólogo y un antropólogo, inmersos en nuestras disciplinas, enfrentarnos a todas las opiniones académicas acerca de, por decir algo, Stonehenge, la expansión de Uruk o

la organización social iroquesa, y explicar nuestra preferencia por una interpretación u otra, o aventurar una propia y diferente. Es así como se suele enfocar la búsqueda de la verdad en el entorno académico. Pero, si hubiéramos intentado delinear y refutar cada interpretación existente del material que cubrimos, este libro habría tenido dos o tres veces su tamaño, y seguramente habría dejado al lector con la sensación de que sus autores están librando una batalla continua contra demonios que, en realidad, apenas tienen unos centímetros de altura. En su lugar, hemos intentado trazar un mapa de lo que creemos que realmente sucedió, y señalar los defectos de los eruditos tan solo en tanto parecen reflejar las ideas falsas más extendidas.

Tal vez el error más tenaz con el que nos hayamos enfrentado sea el relativo a la escala. En muchos ambientes, académicos y de todo tipo, parece indiscutible que las estructuras de dominación son la consecuencia inevitable de los aumentos de magnitud de la población, es decir, que existe una correspondencia necesaria entre jerarquías sociales y espaciales. Una y otra vez nos vemos frente a escritos que sencillamente dan por sentado que, cuanto mayor y más densamente poblado el grupo social, más complejo el sistema necesario para mantenerlo organizado. A su vez, *complejidad* se emplea como sinónimo de *jerarquía*. Y *jerarquía*, a su vez, como eufemismo de *cadenas de mando* (los «orígenes del Estado»), lo que implica que, en cuanto grandes grupos de personas decidieron vivir en un lugar o unirse a un proyecto común, debieron de abandonar necesariamente la segunda libertad —negarse a obedecer— y sustituirla por mecanismos legales que permitieran, por ejemplo, pegar o encerrar a quienes no hacen lo que se les dice.

Como ya hemos visto, ninguna de estas asunciones es teóricamente esencial, y la historia tiende a desmentirlas. Carole Crumley, una antropóloga experta en la Edad de Hierro europea, lleva años señalando esto: los sistemas complejos no tienen por qué organizarse de arriba abajo,

ni en el mundo natural ni en el mundo social. Que tendamos a dar por sentado lo contrario probablemente nos diga más acerca de nosotros mismos que de las personas o fenómenos que estamos estudiando.[16] Tampoco es la única en defender este argumento. Sin embargo, con más frecuencia que lo contrario, tales observaciones han caído en saco roto.

Probablemente vaya siendo hora de empezar a escuchar, porque las «excepciones» comienzan a superar de largo la norma. Pongamos por ejemplo las ciudades. Antaño se dio por sentado que el auge de la vida urbana marcó algún tipo de torniquete histórico, en el que todo el mundo que lo pasaba debía ceder permanentemente sus libertades básicas y someterse al juicio de administradores anónimos, soberbios sacerdotes, reyes paternalistas o guerreros-políticos, sencillamente para evitar el caos (o la sobrecarga cognitiva). Ver la historia humana, hoy en día, a través de una lente así no es muy diferente a arrogarse el papel de un moderno rey Jacobo I, dado que el efecto inmediato es representar la violencia y desigualdades de la sociedad moderna como algo que nace naturalmente de estructuras de gestión racional y cuidado paternalista: estructuras diseñadas para poblaciones humanas que, se nos pide que creamos, se volvieron repentinamente incapaces de gobernarse a sí mismas en cuanto su número excedió cierto umbral.

No es solo que tales visiones carezcan de una base sólida de psicología humana. También son difíciles de conciliar con las pruebas arqueológicas de cómo comenzaron las ciudades en muchas partes del mundo: como experimentos cívicos a gran escala, que frecuentemente carecían de los rasgos esperados de jerarquía administrativa y gobierno autoritario. No tenemos una terminología adecuada para estas primeras ciudades. Llamarlas «igualitarias», como ya hemos visto, puede significar muchas cosas diferentes. Puede implicar un Parlamento urbano y proyectos coordinados de alojamiento social, como en algunos centros de la América precolombina; la autoorganización de casas autónomas en vecindarios y

asambleas de ciudadanos, como en megayacimientos prehistóricos al norte del mar Negro; o tal vez la introducción de alguna idea explícita de igualdad basada en principios de uniformidad e identidad, como en el periodo Uruk de Mesopotamia.

Nada en esta variabilidad resulta sorprendente cuando recordamos lo que precedió a las ciudades en cada región. No fueron, de hecho, grupos aislados y rudimentarios, sino vastas redes de sociedades que abarcaban diversas ecologías, en las que las personas, plantas, animales, drogas, objetos de valor, canciones e ideas se movían entre ellas de maneras infinitamente intrincadas. Mientras las unidades individuales eran demográficamente pequeñas, como sucedía en ciertas épocas del año, se solían organizar en coaliciones informales o confederaciones. En su caso mínimo, estas fueron sencillamente la consecuencia lógica de nuestra primera libertad: alejarse de la propia casa, sabiendo que uno sería bien recibido y cuidado, incluso valorado, en algún lugar lejano. En su caso máximo, eran ejemplos de «anfictionías», en las que se ponía algún tipo de organización formal a cargo y al mantenimiento de lugares sagrados. Parece que Marcel Mauss tenía razón cuando sostenía que deberíamos reservar el término *civilización* para las grandes zonas de hospitalidad como esas. Evidentemente, estamos acostumbrados a pensar en civilización como en algo que se origina en las ciudades, pero, con el nuevo conocimiento de que disponemos, parece más realista darle la vuelta al asunto y comenzar a imaginarnos las primeras ciudades como algunas de esas grandes confederaciones regionales, aunque comprimidas en un pequeño espacio.

Evidentemente, la monarquía, las aristocracias guerreras y otras formas de estratificación también podían darse en contextos urbanos, y a menudo lo hacían. Cuando esto sucedía, las consecuencias eran dramáticas. Aun así, la mera existencia de asentamientos humanos no causaba por sí sola estos fenómenos, y ciertamente no los hacía inevitable. Los orígenes de esas estructuras de dominación hemos de buscarlos en algún otro lugar. Las

aristocracias hereditarias tenían las mismas probabilidades de existir entre grupos demográficamente pequeños o de tamaño modesto, como las sociedades heroicas de las tierras altas de Anatolia, que se formaron en los márgenes de las primeras ciudades mesopotámicas y comerciaron extensamente con ellas. En tanto tenemos pruebas del inicio de la monarquía como institución permanente, parece residir precisamente allí, y no en las ciudades. En otras partes del mundo, algunas poblaciones urbanas iniciaron un camino parcial hacia la monarquía, solo para luego dar media vuelta. Ese fue el caso de Teotihuacán, en el valle del río México, en la que la población —tras alzar las pirámides del Sol y de la Luna— acabó abandonando esos grandiosos proyectos y se embarcó, en su lugar, en un prodigioso programa de vivienda social, proporcionando apartamentos multifamiliares a sus residentes.

Por todas partes las primeras ciudades siguieron la trayectoria opuesta, comenzando con consejos de barrio y asambleas populares, y acabando gobernadas por dinastías guerreras, que debían de mantener una incómoda coexistencia con instituciones más antiguas de gobierno urbano. Algo así tuvo lugar en la Mesopotamia del periodo dinástico arcaico, tras la época Uruk: en este caso, nuevamente, la convergencia entre sistemas de violencia y sistemas de cuidado parece crucial. Los templos sumerios siempre habían organizado su existencia económica en torno al cuidado y alimentación de los dioses, encarnados en sus estatuas, que se vieron rodeadas de toda una industria y una burocracia del bienestar. De un modo incluso más crucial, los templos eran instituciones caritativas. Viudas, huérfanos, fugitivos, exiliados de sus grupos familiares u otras redes de apoyo hallaban allí refugio: en Uruk, por ejemplo, en el templo de Inanna, diosa protectora de la ciudad, que dominaba el gran patio de la asamblea ciudadana.

Los primeros reyes-guerreros carismáticos se vinculaban a esos espacios, trasladándose literalmente, muchas veces, a la residencia de la deidad principal de la ciudad. De ese modo, los monarcas sumerios eran capaces de

insertarse en espacios institucionales antaño reservados al cuidado de los dioses, y así apartados del reino de las relaciones humanas ordinarias. Esto tiene sentido, porque los reyes, como asegura el proverbio malgache, «no tienen familia»... o no deberían, dado que son gobernantes por igual de todos sus súbditos. Tampoco los esclavos tienen familia; se les cercenan sus vínculos previos. En ambos casos, las únicas relaciones sociales que poseen dichos individuos son las basadas en el poder y la dominación. En términos estructurales, y a diferencia de todos los demás de la sociedad, reyes y esclavos habitan, *de facto*, el mismo terreno. La diferencia estriba en qué extremo del espectro de poder ocupa cada uno.

También sabemos que los necesitados, llevados a las instituciones de los templos, recibían raciones regulares y se los ponía a trabajar en las tierras y talleres del templo. Las primeras fábricas —o, al menos, las primeras de las que tenemos noticia— fueron instituciones caritativas de este tipo, en las que los burócratas del templo daban a las mujeres lana que hilar y tejer, supervisaban la fabricación de la mercancía (gran parte de la cual se intercambiaba con grupos de las tierras altas a cambio de madera, piedra y metal, no disponibles en los valles fluviales) y les entregaban raciones cuidadosamente medidas. Como personas dedicadas a los dioses, esas mujeres debieron de tener inicialmente cierta dignidad, incluso un estatus sagrado; no obstante, para la época de los primeros documentos escritos, la situación parece haberse complicado bastante.

Para entonces, algunos de los que trabajaban en los templos sumerios eran cautivos de guerra o incluso esclavos, igualmente privados de apoyo familiar. Con el tiempo, tal vez como consecuencia de ello, el estatus de viudas y huérfanos parece haberse degradado, hasta que las instituciones del templo acabaron pareciéndose más a un asilo de pobres de la época victoriana. ¿De qué manera, podemos preguntarnos, la degradación del estatus de las mujeres que trabajaban en los talleres del templo acabó afectando al estatus de las mujeres, de un modo más general? Si no otra

cosa, debe haber convertido la perspectiva de huir de un entorno doméstico abusivo en algo bastante más desalentador. La pérdida de la primera libertad significó, cada vez más, la pérdida de la segunda. La pérdida de la segunda implicó una erosión de la tercera. Si una mujer en tal situación intentaba crear un nuevo culto, un nuevo templo, una nueva visión de las relaciones sociales, sería instantáneamente señalada como subversiva, como revolucionaria; si atraía seguidores, podría verse enfrentada a una fuerza militar.

Todo esto trae a colación otra pregunta. ¿Marca este recién establecido nexo entre violencia externa y cuidados internos —entre la más impersonal y la más íntima de las relaciones humanas— el punto en el que todo comienza a confundirse? ¿Es este un ejemplo de cómo relaciones que antaño fueron flexibles y negociables acabaron fijadas en el lugar... un ejemplo, en otras palabras, de cómo nos quedamos atascados? Si hay una historia particular que deberíamos estar contando, una gran pregunta que deberíamos estar haciendo de la historia humana (en lugar de «los orígenes de la desigualdad») es precisamente esta: ¿cómo nos quedamos atascados en una forma de realidad social, y cómo acabaron relaciones basadas, en última instancia, en la violencia y la dominación normalizadas en esa realidad social?

Tal vez el erudito que más de cerca ha enfocado esta cuestión en el último siglo ha sido un antropólogo y poeta llamado Franz Steiner, que murió en 1952. Steiner tuvo una vida fascinante y trágica. Brillante polímata, nacido en el seno de una familia judía de Bohemia, vivió más tarde con una familia árabe en Jerusalén hasta que fue expulsado por las autoridades británicas; dirigió trabajo de campo en los Cárpatos, se vio dos veces obligado a abandonar el continente por los nazis, y acabó su carrera —de un modo bastante irónico— en el sur de Inglaterra. La mayor parte de su familia directa fue asesinada en Birkenau. La leyenda dice que acabó de escribir una monumental disertación doctoral sobre sociología de la

esclavitud, de 800 páginas, solo para que le robasen en el tren la maleta con sus notas de investigación y manuscrito. Fue amigo (y rival romántico) de Elias Canetti, otro exiliado judío en Oxford, y pretendiente (con éxito) de la novelista Iris Murdoch, pero, solo dos días después de que ella aceptase su propuesta de matrimonio, Steiner murió de un ataque al corazón. Tenía cuarenta y tres años.

La versión más corta de la disertación doctoral de Steiner, la que ha sobrevivido, se centra en las que él denomina «instituciones preserviles». Resulta conmovedor, por su propia historia vital, que se trate de un estudio de lo que sucede en diferentes situaciones culturales e históricas a personas que quedan descastadas: expulsados de sus clanes por alguna deuda o falta, náufragos vitales, delincuentes, fugitivos... Puede leerse como una historia de cómo refugiados como él mismo fueron al principio bienvenidos, tratados casi como seres sagrados, para gradualmente ser degradados y explotados, en gran parte como las mujeres que trabajaban en los talleres de los templos sumerios. En esencia, la historia que cuenta Steiner parece tratar precisamente del colapso de la que denominamos primera libertad fundamental (mudarse, cambiar de lugar) y cómo este allanó el camino para la pérdida de la segunda (la libertad de desobediencia). También nos lleva de regreso a una argumentación que hicimos antes sobre la progresiva división del universo social humano en unidades cada vez más pequeñas, comenzando por la aparición de «áreas culturales» (una fascinación de los etnólogos de tradición centroeuropea, en la que se formó Steiner).

¿Qué sucede, pregunta Steiner, cuando las expectativas que habían posibilitado la libertad de movimiento —las normas de hospitalidad y asilo, de civismo y refugio— se ven erosionadas? ¿Por qué tan a menudo esto parece ser el catalizador de situaciones en las que algunas personas pueden ejercer poder arbitrario sobre otras? Steiner expone cuidadosamente casos que abarcan desde los huitoto amazónicos a los safwa de África oriental o los lushai tibetobirmanos. A lo largo del viaje sugiere una posible respuesta

a la pregunta que tanto había desconcertado a Robert Lowie y más tarde a Clastres: si las sociedades sin Estado se autoorganizan regularmente de tal modo que los jefes no tengan poder coercitivo, ¿cómo aparecieron en el mundo las formas de organización verticales? Recordará el lector que tanto Lowie como Clastres acabaron llegando a la misma conclusión: debió de ser consecuencia de una revelación religiosa. Steiner proporcionó una ruta alternativa. Tal vez, sugiere, todo se remonta a la caridad.

En las sociedades amazónicas, no solo los huérfanos, sino también las viudas, los locos, los discapacitados y los deformes —si no tenían a nadie más que cuidase de ellos— podían refugiarse en la residencia del jefe, donde recibían una ración comunitaria de alimento. En ocasiones se sumaban a ellos cautivos de guerra, sobre todo niños secuestrados en expediciones de saqueo. Entre los safwa y los lushai, los fugitivos, los deudores, los delincuentes y demás necesitados de protección tenían el mismo estatus que quienes se rendían en combate. Todos se convertían en miembros del séquito real, y a menudo los hombres jóvenes adoptaban un papel similar al de policías. Cuánto poder tenía el jefe sobre sus sirvientes —Steiner emplea el término del Derecho romano *potestas*, que denota, entre otras cosas, el poder paterno de mando arbitrario sobre los dependientes de él y sobre su propiedad— podía variar en función de cuán fácil resultara para sus sirvientes huir y hallar refugio en otro lugar o al menos mantener algún vínculo con sus familiares, clanes o con extranjeros dispuestos a dar la cara por ellos. Hasta qué punto se podía confiar en estos esbirros para obligar a cumplir la voluntad del jefe también podía variar, pero el mero potencial era ya importante.

En todos esos casos, el proceso de otorgar refugio solía llevar a la transformación de disposiciones domésticas básicas, sobre todo a medida que se incorporaban mujeres capturadas, reforzando aún más la *potestas* de los padres. Es posible detectar parte de esta lógica en casi todas las cortes reales históricamente documentadas, que invariablemente atraían a aquellos

considerados extraños o locos. No parece haber existido región alguna en el mundo, de China a los Andes, en la que las sociedades cortesanas no hayan albergado a individuos tan característicos; pocos monarcas no se han proclamado protectores de viudas y huérfanos. Sería fácil imaginar que algo así estaba ya sucediendo en ciertas comunidades de cazadores-recolectores durante periodos muy tempranos de la historia. Los individuos físicamente anómalos a los que se dieron ricos enterramientos durante la última Edad de Hielo seguro que fueron objeto de mucha atención y cuidados en vida. Sin duda hay secuencias de desarrollo que vinculan estas prácticas a posteriores cortes reales —hemos captado fugaces destellos de ellas, como en el Egipto predinástico— incluso si todavía somos incapaces de reconstruir la mayoría de los vínculos.

Puede que Steiner no haya subrayado el tema, pero sus observaciones son directamente relevantes para los debates acerca de los orígenes del patriarcado. La antropología feminista ha sostenido desde hace mucho una conexión entre la violencia externa (en su mayor parte masculina) y la transformación del estatus de la mujer en el hogar. En términos arqueológicos e históricos, tan solo estamos empezando a reunir el material suficiente para comenzar a comprender cómo se dio ese proceso.

La investigación que ha culminado en este libro comenzó hace casi una década, en esencia como algo lúdico. Al principio la llevamos a cabo, es justo decirlo, con un espíritu de leve desafío hacia nuestras responsabilidades académicas más «serias». Teníamos curiosidad, sobre todo, por el modo en que la nueva evidencia arqueológica, acumulada a lo largo de los últimos treinta años, podía cambiar nuestras nociones de la historia temprana de la humanidad, sobre todo de aquellas partes ligadas a debates acerca de los orígenes de la desigualdad social. No tardamos en darnos cuenta de que lo que estábamos haciendo era potencialmente

importante, sobre todo porque casi nadie en nuestros campos estaba realizando esta labor de síntesis. A menudo nos veíamos buscando en vano libros que creíamos que debían de existir, pero que sencillamente nadie había escrito: por ejemplo, un compendio de las primeras ciudades sin gobierno jerárquico, o descripciones de la toma de decisiones en América o en África, o comparaciones de las que denominamos «sociedades heroicas». La literatura está llena de ausencias.

Con el tiempo acabamos llegando a la conclusión de que esta renuencia a sintetizar no era tan solo consecuencia de una reticencia por parte de eruditos altamente especializados, aunque este es ciertamente uno de los factores. Hasta cierto grado se trataba también de la carencia de un lenguaje apropiado. ¿Cómo llama uno, por ejemplo, a una ciudad que carece de organismos jerárquicos de gobierno? De momento no existe un término comúnmente aceptado. ¿Nos atrevemos a llamarlo «democracia»? ¿«República»? Palabras de este tipo (como *civilización*) están tan lastradas con una mochila histórica que la mayoría de los arqueólogos y los antropólogos retroceden instintivamente ante ellas, y los historiadores tienden a limitar su uso a Europa. ¿Habría que llamarla, pues, «ciudad igualitaria»? Probablemente no, dado que emplear este término es casi una invitación a que se nos exijan pruebas de que la ciudad era en verdad igualitaria, lo que suele implicar, en la práctica, demostrar que no existía ningún elemento de desigualdad estructural en ningún aspecto de la vida de sus habitantes, incluidas sus casas y disposiciones religiosas. Dado que es improbable que tal prueba vaya a aparecer, la conclusión final tendrá que ser que no eran ciudades igualitarias.

Siguiendo la misma lógica, sería fácil llegar a la conclusión de que no hay auténticas sociedades igualitarias excepto, tal vez, algunas muy pequeñas bandas de forrajeadores. Muchos investigadores del campo de la antropología evolucionista, de hecho, argumentan esto. Pero en última instancia, la consecuencia de esta línea de pensamiento es colocar en el

mismo montón todas las ciudades «no igualitarias» o, incluso, todas las «sociedades no igualitarias», lo que equivale a decir que no hay grandes diferencias entre una comuna *hippie* y una banda de moteros, dado que ninguna de ambas es del todo no violenta. Lo único que se logra con esto, al final, es dejarnos sin palabras adecuadas para enfrentarnos a algunos de los aspectos más importantes de la historia humana. Nos quedamos extrañamente mudos cada vez que surgen pruebas de que los humanos hicieron algo distinto a «correr al encuentro de sus cadenas». Al notar un cambio en los indicios del pasado, decidimos enfocar el tema de la otra manera.

Lo que esto significó, en la práctica, fue invertir un montón de polaridades. Significó abandonar el lenguaje de igualdad y desigualdad a menos que hubiera evidencias explícitas de la presencia de ideologías de igualdad social. Significó preguntarnos, por ejemplo, qué pasa si damos importancia a los 5.000 años en los que la domesticación de cereales no llevó al surgimiento de consentidas aristocracias, ejércitos fijos o peonaje por deuda, en lugar de dársela tan solo a los 5.000 años en los que sí lo hizo. ¿Qué pasa si tratamos el rechazo a la vida urbana, o a la esclavitud, en ciertas épocas y lugares, como algo tan importante como el surgimiento de esos mismos fenómenos en otras? En el proceso, a menudo nos sorprendimos. Nunca hubiéramos supuesto, por ejemplo, que la esclavitud fue abolida numerosas veces en la historia, en múltiples lugares, y que muy probablemente lo mismo puede decirse de la guerra. Obviamente, tales aboliciones son rara vez definitivas. Aun así, los periodos en los que existieron sociedades libres o relativamente libres no son precisamente insignificantes. En realidad, si uno coloca entre paréntesis la Edad de Hierro de Eurasia (que es, *de facto*, lo que hemos hecho aquí) representan la inmensa mayoría de la experiencia social humana.

Los teóricos sociales tienden a escribir acerca del pasado como si todo lo que sucedió se hubiese podido predecir de antemano. Esto es bastante

deshonesto, dado que todos sabemos que cada vez que intentamos predecir el futuro fracasamos, y esto es tan cierto para los teóricos sociales como para todos los demás. Sin embargo, es difícil resistirse a la tentación de escribir y pensar como si el actual estado del mundo, a inicios del siglo XXI, fuera el resultado inevitable de los últimos 10.000 años de historia, mientras que, en realidad, evidentemente, tenemos poca o ninguna idea de cómo será el mundo en 2075, por no hablar de 2150.

¿Quién sabe? Tal vez, si conseguimos prosperar como especie y un día miramos hacia atrás desde este futuro aún imposible de conocer, aspectos del pasado remoto que hoy nos parecen anomalías —burocracias a escala comunitaria; ciudades gobernadas por consejos de barrio; sistemas de gobierno en los que las mujeres ocupan mayoritariamente las posiciones preeminentes; formas de gestión agrarias basadas en el cuidado, y no en la propiedad y la extracción— parecerán los descubrimientos realmente importantes, y las grandes pirámides de piedra y las estatuas, meras curiosidades. ¿Y si adoptásemos ese enfoque ahora y mirásemos a la Creta minoica, por ejemplo, o a Hopewell, no como baches en el camino que lleva inexorablemente a estados e imperios, sino como posibilidades alternativas, como carreteras que no se tomaron?

Al fin y al cabo, todas esas cosas existieron en realidad, incluso si nuestra manera habitual de mirar el pasado parece diseñada para dejarlas a los márgenes, en lugar de en el centro de las cosas. Hemos dedicado gran parte de este libro a recalibrar esas balanzas; a recordar que la gente realmente vivió de esa manera, a menudo a lo largo de muchos siglos, e incluso milenios. En cierto modo, esa perspectiva puede resultar incluso más trágica que nuestra narración estándar de la civilización como inevitable caída en desgracia. Significa que podríamos haber vivido bajo concepciones radicalmente diferentes de lo que es en realidad la sociedad humana. Significa que la esclavitud en masa, el genocidio, los campos de prisioneros, incluso el patriarcado o los regímenes de trabajo asalariado

podrían no haber sucedido nunca. Por otra parte, sugiere que, incluso ahora, las posibilidades para la intervención humana son mucho más importantes que lo que estamos habituados a creer.

Comenzamos este libro con una cita referida a la noción griega de *kairós* como uno de esos momentos ocasionales en la historia de una sociedad en los que sus marcos de referencia sufren una sacudida, una metamorfosis de los principios y símbolos fundamentales, en la que las líneas que separan mito de historia, ciencia de magia, se difuminan... y, por lo tanto, es posible el cambio. A los filósofos les gusta hablar de vez en cuando del Acontecimiento —una revolución política, un descubrimiento científico, una obra maestra artística—, es decir, una ruptura que revela aspectos de la realidad que habían sido previamente inimaginables pero que, una vez percibidos, no pueden dejar de verse. Si es cierto, *kairós* es el tipo de época en que los acontecimientos tienden a suceder.

Por todo el mundo las sociedades parecen estar precipitándose hacia un punto así. Esto es cierto sobre todo en aquellas que, desde la Primera Guerra Mundial, han tenido el hábito de describirse a sí mismas como occidentales. Por una parte, los descubrimientos fundamentales en las ciencias físicas, e incluso en la expresión artística, no parecen estar ya dándose con la regularidad que la gente daba por sentada a finales del siglo XIX y principios del XX. Al mismo tiempo, nuestros medios científicos de comprensión del pasado, no solo de nuestra especie, sino de nuestro planeta, han avanzado a una velocidad vertiginosa. Los científicos de 2020 no están (como habrían creído los lectores de ciencia ficción de mediados del siglo XX) hallando civilizaciones alienígenas en sistemas estelares distantes, pero sí están encontrando sistemas sociales radicalmente diferentes bajo sus propios pies, algunos olvidados hace tiempo; otros, más familiares, pero ahora comprendidos de modos totalmente nuevos.

Al desarrollar los medios científicos de conocimiento de nuestro pasado hemos expuesto la subestructura mítica de nuestra ciencia social: los que antaño se nos antojaban axiomas inatacables, los puntos estables en torno a los que organizar nuestro conocimiento de nosotros mismos, están dispersándose como ratas. ¿Cuál es el objetivo de todo este conocimiento nuevo, si no es dar nueva forma a nuestras concepciones de quiénes somos y en qué podemos, aún, convertirnos; en otras palabras, si no es para redescubrir el significado de nuestra tercera libertad básica, la de crear formas nuevas y diferentes de realidad social?

El mito no es, en este caso, en sí mismo el problema. No debería confundirse con ciencia mala o ciencia infantil. Así como todas las sociedades tienen su ciencia, todas tienen también sus mitos. El mito es la manera en que las sociedades humanas dan estructura y sentido a la experiencia. Pero las grandes estructuras míticas que hemos desplegado en los últimos siglos sencillamente ya no funcionan; es imposible conciliarlas con las pruebas que tenemos ante los ojos, y las estructuras y significados que impulsan resultan cursis, gastados y políticamente desastrosos.

Sin duda poco cambiará durante, al menos, un tiempo. Campos enteros de conocimiento —por no hablar de cátedras y departamentos universitarios, publicaciones científicas, prestigiosas becas de investigación, bibliotecas, bases de datos, currículos escolares, etcétera— han sido diseñados para encajar en las viejas estructuras y las viejas preguntas. Max Planck señaló una vez que las nuevas verdades científicas no sustituyen a las viejas convenciendo a los científicos ya establecidos de que estaban equivocados; lo hacen porque esos partidarios de las antiguas teorías mueren y a las generaciones siguientes, las nuevas verdades y teorías les resultan familiares, incluso evidentes. Somos optimistas. Confiamos en que no tardaremos tanto.

En realidad, ya hemos dado un primer paso. Nos resulta más fácil ver, ahora, qué pasa cuando un estudio que es riguroso en todos los demás

aspectos comienza por la idea no puesta a prueba de que hubo alguna forma original de sociedad humana; que su naturaleza era fundamentalmente buena o mala; que existió una época anterior a la desigualdad y a la conciencia política; que algo pareció cambiar todo esto; que civilización y complejidad siempre vienen al precio de las libertades humanas; que la democracia participativa es natural en grupos pequeños pero no puede darse a las escalas de una ciudad o un Estado-nación.

Ahora sabemos que estamos en presencia de mitos.

Agradecimientos

Circunstancias desafortunadas me obligan (soy David Wengrow) a escribir estos agradecimientos en ausencia de David Graeber. Le sobrevive su esposa, Nika. La muerte de David quedó marcada por un enorme torrente de duelo que unió a personas más allá de los continentes, clases sociales y diferencias ideológicas. Diez años escribiendo y pensando juntos es mucho tiempo, y no me toca a mí especular a quién habría deseado David dar las gracias con respecto a este contexto en especial. Quienes lo acompañaron por los caminos que llevaron a este libro ya saben quiénes son, y cuánto atesoraba él su apoyo, sus consejos y preocupaciones. De una cosa estoy seguro: este libro no habría existido —no, al menos, en nada ni remotamente parecido a su forma actual— sin la inspiración y energía de Melissa Flashman, nuestra sabia consejera en todo momento en todo lo relacionado con lo literario. En Eric Chinski, de Farrar, Straus and Giroux, y en Thomas Penn, de Penguin Reino Unido, encontramos un fantástico equipo editorial y auténticos socios intelectuales. Por su apasionada implicación e intervenciones en nuestro pensamiento a lo largo de numerosos años, quiero extender un sentido agradecimiento a Debbie Bookchin, Alpa Shah, Erhard Schüttpelz y Andrea Luka Zimmerman. Por su generosa y experta orientación en diferentes aspectos de este libro, muchas gracias a Manuel Arroyo-Kalin, Elizabeth Baquedano, Nora Bateson, Stephen Berquist, Nurit Bird-David, Maurice Bloch, David Carballo, John Chapman, Luiz Costa, Philippe Descola, Aleksandr Diachenko, Kevan Edinborough, Dorian Fuller, Bisserka Gaydarska, Colin

Grier, Thomas Grisaffi, Chris Hann, Wendy James, Megan Laws, Patricia McAnany, Barbara Alice Mann, Simon Martin, Jens Notroff, José R. Oliver, Mike Parker Pearson, Timothy Pauketat, Matthew Pope, Karen Radner, Natasha Reynolds, Marshall Sahlins, James C. Scott, Stephen Shennan y Michele Wollstonecroft.

Unas cuantas de las ideas de este libro se presentaron antes en forma de ponencia y en publicaciones académicas. Una primera versión del capítulo 2 apareció en francés como «La sagesse de Kandiaronk: la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche» (*La Revue du MAUSS*); partes del capítulo 3 se presentaron antes como «Farewell to the Childhood of Man: Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality» (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, ponencia Henry Myers de 2014); del capítulo 4, como «Many Seasons Ago: Slavery and its Rejection among Foragers on the Pacific Coast of North America» (*American Anthropologist*), y del capítulo 8, como «Cities Before the State in Early Eurasia» (*Max Planck Institute for Social Anthropology*, ponencia Jack Goody de 2015).

Agradecimientos a las numerosas instituciones académicas y grupos de investigación que aceptaron debatir con nosotros temas relacionados con este libro, y especialmente a Enzo Rossi y Philippe Descola por las maravillosas ocasiones en la Universidad de Ámsterdam y el Collège de France. James Thomson (exeditor en jefe de *Eurozine*) fue el primero en ayudarnos a exponer nuestras ideas al mundo con el ensayo «How to Change the Course of Human History (At Least, the Part That's Already Happened)», que defendió con convicción cuando otras publicaciones no se atrevieron; gracias, también, a los numerosos traductores que han ayudado a llevarlo a un público más amplio; y a Kelly Burdick, del *Lapham's Quarterly*, por invitarnos a contribuir en un número especial acerca de la democracia, en el que expusimos algunas de las ideas que se encuentran en el capítulo 9 de este volumen.

Desde el inicio, tanto David como yo incorporamos nuestro trabajo en este libro a nuestra labor docente, en el Departamento de Antropología de la London School of Economics y en el Instituto de Arqueología del University College de Londres, respectivamente, de modo que, en nombre de los dos, deseo agradecer a nuestros alumnos de los últimos diez años sus muchas ideas e inspiraciones. Martin, Judy, Abigail y Jack Wengrow estuvieron a mi lado a cada paso del camino. Mi último y más profundo agradecimiento a Ewa Domaradzka por proporcionar a la vez la más afilada crítica y el más absoluto apoyo que podría desear un compañero; como dice el poema de Christopher Fry, llegaste a mi vida como lo hicieron David y este libro: «Lluvia surgiendo repentinamente del aire, / golpeando los muros desnudos del sol [...] Lluvia, lluvia en tierra seca».

Bibliografía

ABRAMS, Philip (1977), «Notes on the Difficulty of Studying the State», *Journal of Historical Sociology* 1 (1), pp. 58-89.

ACEMOĞLU, Daron y James ROBINSON (2009), «Foundations of Societal Inequality», *Science*, n.º 326, pp. 678-679.

ADAMS, Robert McCormick (1981), *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates,* Chicago y Londres, University of Chicago Press.

AKKERMANS, Peter M. M. G. (ed.) (1996), *Tell Sabi Abyad: Late Neolithic Settlement. Report on the Excavations of the University of Amsterdam (1988) and the National Museum of Antiquities Leiden (1991-1993) in Syria,* Estambul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

AKKERMANS, Peter M. M. G. y Mark VERHOEVEN, (1995), «An Image of Complexity: The Burnt Village at Late Neolithic Sabi Abyad, Syria», *American Journal of Archaeology*, n.º 99 (1), pp. 5-32.

ALBERT, Bruce (1989), «Yanomami "Violence": Inclusive Fitness or Ethnographer's Representation?», *Current Anthropology*, n.º 30 (5), pp. 637-640.

ALFANI, Guido y Roberta FRIGENI, «Inequality (Un)perceived: The Emergence of a Discourse on Economic Inequality from the Middle Ages to the Age of Revolution», *Journal of European Economic History*, n.º 45 (1), 2016, pp. 21-66.

ALGAZE, Guillermo (1993), *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization,* Chicago, University of Chicago Press. [Hay trad. cast.: *El sistema-mundo de Uruk: la expansión de la primera civilización mesopotámica*, Barcelona, Bellaterra, 2004.]

ALLAN, Peter (1966), «Baron Lahontan», tesis de maestría, Universidad de British Columbia.

ALLSEN, Thomas T. (2016), *The Royal Hunt in Eurasian History,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

ALT, Susan. M. (2018), *Cahokia's Complexities,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

AMBROSE, Stanley H., Jane BUIKSTRA y Harold W. KRUEGER (2003), «Status and Gender Differences in Diet at Mound 72, Cahokia, Revealed by Isotopic Analysis of Bone», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 22 (3), pp. 217-226.

AMES, Kenneth M. (1995), «Chiefly Power and Household Production on the Northwest Coast», en T. Douglas Price y Gary M. Feinman (eds.), *Foundations of Social Inequality,* Nueva York, Plenum Press, pp. 155-187.

— (2001), «Slaves, Chiefs and Labour on the Northern Northwest Coast», *World Archaeology*, n.º 33 (1), pp. 1-17.

— (2008), «Slavery, Household Production and Demography on the Southern Northwest Coast: Cables, Tacking and Ropewalks», en Catherine M. Cameron (ed.), *Invisible Citizens: Captives and Their Consequences,* Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 138-158.

AMES, Kenneth M. y Herbert D. G. MASCHNER (1999), *Peoples of the Northwest Coast,* Londres, Thames and Hudson.

ANDERSON, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres, Verso. [Hay trad. cast.:

Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.]

ANGELBECK, Bill y Colin GRIER (2012), «Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies: Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast», *Current Anthropology*, n.º 53 (5), pp. 547-587.

ANTHONY, David. W. (2007), *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Steppes Shaped the Modern World,* Princeton, Nueva Jersey, y Oxford, Princeton University Press.

— (ed.) (2010), *The Lost World of Old Europe: The Danube Valley 5000-3500 BC,* Princeton, Nueva Jersey, y Oxford, Princeton University Press.

ARBUCKLE, Benjamin S. (2013), «The Late Adoption of Cattle and Pig Husbandry in Neolithic Central Turkey», *Journal of Archaeological Science*, n.º 40, pp. 1805-1815.

ARBUCKLE, Benjamin S. y Cheryl Makarewicz (2009), «The Early Management of Cattle (*Bos taurus*) in Neolithic Central Anatolia», *Antiquity*, n.º 83 (321), pp. 669-686.

ARNAULD, Charlotte M., Linda Manzanilla y Michael E. Smith (eds.) (2012), *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities,* Tucson, University of Arizona Press.

ARNOLD, Jeanne E. (1995), «Transportation, Innovation and Social Complexity among Maritime Hunter-gatherer Societies», *American Anthropologist*, n.º 97 (4), pp. 733-747.

ARROYO-KALIN, Manuel (2010), «The Amazonian Formative: Crop Domestication and Anthropogenic Soils», *Diversity*, n.º 2, pp. 473-504.

ASCHER, Marcia (2004), *Mathematics Elsewhere: An Exploration of Ideas Across Cultures,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

ASHER-GREVE, Julia M. (2013), «Women and Agency: A Survey from Late Uruk to the End of Ur III», en Crawford (ed.), pp. 359-377.

ASHMORE, Wendy (2015), «Contingent Acts of Remembrance: Royal Ancestors of Classic Maya Copan and Quirigua», *Ancient Mesoamerica*, n.º 26, pp. 213-231.

ASOUTI, Eleni (2006), «Beyond the Pre-Pottery Neolithic-B Interaction Sphere», *Journal of World Prehistory*, n.º 20, pp. 87-126.

ASOUTI, Eleni y Dorian Q. FULLER (2013), «A contextual Approach to the Emergence of Agriculture in Southwest Asia: Reconstructing Early Neolithic Plant-Food Production», *Current Anthropology*, n.º 54 (3), pp. 299-345.

ASOUTI, Eleni y Ceren KABUKCU (2014), «Holocene Semi-Arid Oak Woodlands in the Irano-Anatolian Region of Southwest Asia: Natural or Anthropogenic?», *Quaternary Science Reviews*, n.º 90, pp. 158-182.

ASOUTI, Eleni *et al*. (2015), «Early Holocene Woodland Vegetation and Human Impacts in the Arid Zone of the Southern Levant», *The Holocene*, n.º 25 (10), pp. 1565-1580.

ATKINS, Sandra Erin (2002), «The Formation of the League of the Haudenosaunee (Iroquois): Interpreting the Archaeological Record through the Oral Narrative *Gayanashagowa*», tesis de maestría, Trent University.

ATRAN, Scott (1986), «*Hamula* organisation and *Masha'a* Tenure in Palestine», *Man* (N. S.), n.º 21 (2), pp. 271-295.

AUBERT, M., *et al*. (2014), «Pleistocene Cave Art from Sulawesi, Indonesia», *Nature*, n.º 514, pp. 223-227.

— (2018), «Palaeolithic Cave Art in Borneo», *Nature*, n.º 564, 254-257.

— (2019), «Earliest Hunting Scene in Prehistoric Art», *Nature*, n.º 576, pp. 442-445.

AYAD, Mariam F. (2009), *God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740-525 BC),* Londres y Nueva York, Routledge.

BADEN-POWELL, Baden Henry (1896), *The Indian Village Community,* Londres, Nueva York, Bombay, Longmans, Green and Co.

BAGLEY, Robert (1999), «Shang Archaeology», en Loewe y Shaughnessy (eds.), pp. 124-231.

BAHRANI, Zeinab (2002), «Performativity and the Image: Narrative, Representation and the Uruk Vase», en E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen,* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, pp. 15-22.

BAILEY, Douglass W. (2010), «The Figurines of Old Europe», en Anthony (ed.), pp. 112-127.

— (2017), «Southeast European Neolithic Figurines: Beyond Context, Interpretation, and Meaning», en Insoll (ed.), pp. 823-850.

BAILEY, Garrick y Francis LA FLESCHE (1995), *The Osages and the Invisible World: From the Works of Francis La Flesche,* Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

BAILEY, Geoff N. y Nicky J. MILNER (2002), «Coastal Hunter-Gatherers and Social Evolution: Marginal or Central?», en *Before Farming: The Archaeology of Old World Hunter-Gatherers,* n.º 3-4 (1), pp. 1-15.

BAILEY, Geoff N. y Nicholas C. FLEMMING (2008), «Archaeology of the Continental Shelf: Marine Resources, Submerged Landscapes and Underwater Archaeology», *Quaternary Science Reviews*, n.º 27, pp. 2153-2165.

BAINES, John (1995), «Origins of Egyptian Kingship», en D. O'Connor y D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship,* Leiden, Nueva York y Colonia, Brill, pp. 95-156.

— (1997), «Kingship before Literature: The World of the King in the Old Kingdom», en R. Gundlach y C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie Mainz 15–17.6.1995*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 125-186.

— (1999), «Forerunners of Narrative Biographies», en A. Leahy y J. Tait (eds.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, Londres, Egypt Exploration Society, pp. 23-37.

— (2003), «Early Definitions of the Egyptian World and its Surroundings», en T. F. Potts, M. Roaf y D. Stein (eds.), *Culture through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P .R. S. Moorey,* Oxford, Griffith Institute, pp. 27-57.

BAIRES, Sarah E. (2014), «Cahokia's Rattlesnake Causeway», *Midcontinental Journal of Archaeology*, n.º 39 (2), pp. 145-162.

— (2015), «The Role of Water in the Emergence of the Pre-Columbian Native American City», *Wiley Interdisciplinary Reviews*, n.º 2 (5), pp. 489-503.

BAKHTIN, Mikhail M. (1993 [1940]), *Rabelais and His World,* Bloomington, Indiana University Press, trad. de H. Iswolsky.

BALSERA, Viviana Díaz (2008), «Celebrating the Rise of a New Sun: The Tlaxcalans Conquer Jerusalem in 1539», *Estudios de Cultura Náhuatl*, n.º 39, pp. 311-330.

BAMANN, Susan *et al*. (1992), «Iroquoian Archaeology», *Annual Review of Anthropology*, n.º 21, pp. 435-460.

BÁNFFY, Eszter (2017), «Neolithic Eastern and Central Europe», en Insoll (ed.), pp. 705-728.

BARBER, Elizabeth J. W. (1991), *Prehistoric Textiles,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

— (1991), *Women's Work: The First 20,000 Years,* Nueva York, W. W. Norton.

BARJAMOVIC, Gojko (2003), «Civic Institutions and Self-Government in Southern Mesopotamia in the Mid-First Millennium BC», en J. G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to M. T. Larsen,* Leiden, Estambul, NINO, pp. 47-98.

BARRUEL, Abbé (1799), *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism, vol. 3: The Anti-Social Conspiracy,* Nueva York, Isaac Collins. [Hay trad. cast.: Abad Barruel, *Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Valladolid, Ed. Maxtor, 2022.]

BARRY, Herbert, Irvin L. CHILD y Margaret K. BACON (1959), «Relation of Child Training to Subsistence Economy», *American Anthropologist,* n.º 61, pp. 51-63.

BARTASH, Vitali (2015), «Children in Institutional Households of Late Uruk Period Mesopotamia», *Zeitschrift für Assyriologie*, n.º 105 (2), pp. 131-138.

BASILE, Paola (1997), «Lahontan et l'évolution moderne du mythe du "bon savage"», tesis de maestría, McGill University.

BATESON, Gregory (1935), «Culture Contact and Schismogenesis», *Man*, n.º 35, pp. 178-183.

— (1936), *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View,* Cambridge, Cambridge University Press.

BEAN, Lowell J. y Thomas C. BLACKBURN (1976), *Native Californians: A Theoretical Retrospective,* Socorro, Nuevo México, Ballena Press.

BEAUCHAMP, William M. (1907), *Civil, Religious, and Mourning Councils and Ceremonies of Adoption of the New York Indians,* New York State Museum Bulletin, n.º 113, Albany, Nueva York, New York State Education Department.

BEIDELMAN, Thomas O. (1971), «Nuer Priests and Prophets: Charisma, Authority and Power among the Nuer», en T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard,* Londres, Tavistock, pp. 375-415.

BELCHER, Ellen (2014), «Embodiment of the Halaf: Sixth Millennium Figurines in Northern Mesopotamia», tesis doctoral, Universidad de Columbia, Nueva York.

BELL, Ellen E., Marcello CANUTO y Robert J. SHARER (eds.) (2004), *Understanding Early Classic Copan,* Filadelfia, University of Pennsylvania Museum, pp. 191-212.

BELLWOOD, Peter (2005), *First Farmers: The Origins of Agricultural Societies,* Malden, Massachusetts, y Oxford, Blackwell.

BELLWOOD, Peter y Colin RENFREW (eds.) (2002), *Explaining the Farming/Language Dispersal Hypothesis,* Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.

BENEDICT, Ruth (1934), *Patterns of Culture,* Londres, Routledge. [Hay trad. cast.: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1971.]

BENNETT, John (2001), «Agency and Bureaucracy: Thoughts on the Nature and Extent of Administration in Bronze Age Pylos», en Voutsaki y Killen (ed.), pp. 25-37.

BENSON, Larry, Timothy R. PAUKETAT y Edwin COOK (2009), «Cahokia's Boom and Bust in the Context of Climate Change», *American Antiquity*, n.º 74, pp. 467-483.

BERKHOFER, Robert F. (1978ª), «White Conceptions of Indians», en William C. Sturtevant y Bruce G. Trigger (eds.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast,* Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 522-547.

— (1978b), *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present,* Nueva York, Knopf.

BERRIN, Kathleen (ed.) (1988), *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan,* San Francisco, Fine Arts Museums of San Francisco.

BERRIN, Kathleen y Esther PASZTORY (eds.) (1993), *Teotihuacan: Art from the City of the Gods,* Londres, Thames and Hudson.

BESTOCK, Laurel D. (2008), «The Early Dynastic Funerary Enclosures of Abydos», *Archéo-Nil*, n.º 18, pp. 43-59.

BETTINGER, Robert L. (2015), *Orderly Anarchy: Sociopolitical Evolution in Aboriginal California,* Berkeley, University of California Press.

BETTINGER, Robert L. y Martin A. BAUMHOFF (1982), «The Numic Spread: Great Basin Cultures in Competition», *American Antiquity*, n.º 47, pp.

485-503.

BETTS, Christopher J. (1984), «Early Deism in France: From the So-Called "Deistes" of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres Philosophiques" (1734)», *International Archives of the History of Ideas*, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers.

BETZENHAUSER, Alleen y Timothy R. PAUKETAT (2019), «Elements of Cahokian Neighborhoods», *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, n.º 30, pp. 133-147.

BIOCCA, Ettore y Helena VALERO (1965), *Yanoáma: dal racconto di una donna rapita dagli Indi,* Bari, Leonardo da Vinci.

BIRCH, Jennifer (2015), «Current Research on the Historical Development of Northern Iroquoian Societies», *Journal of Archaeological Research*, n.º 23, pp. 263-323.

BIRD, Douglas W., *et al*. (2019), «Variability in the Organization and Size of Hunter-Gatherer Groups: Foragers Do Not Live in Small-Scale Societies», *Journal of Human Evolution*, n.º 131, pp. 96-108.

BLACKBURN, Carole (2000), *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650,* Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.

BLACKBURN, Thomas C. (1976), «Ceremonial Integration and Social Interaction in Aboriginal California», en Bean y Blackburn, pp. 225-244.

BLANTON, Richard E. (1998), «Beyond Centralization: Steps Toward a Theory of Egalitarian Behaviour in Archaic States», en G. A. Feinman y J. Marcus (eds.), *Archaic States,* Santa Fe, School of American Research, pp. 135-172.

BLANTON, Richard E., Gary FEINMAN, Stephen A. KOWALEWSKI y Peter N. PEREGRINE (1996), «A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization», *Current Anthropology*, n.º 37 (1), pp. 1-14.

BLANTON, Richard y Lane FARGHER (2008), *Collective Action in the Formation of Pre-Modern States,* Nueva York, Springer.

BLAU, Harold (1963), «Dream Guessing: A Comparative Analysis», *Ethnohistory*, n.º 10, pp. 233-249.

BLOCH, Maurice (1977), «The Past and the Present in the Present», *Man* (N. S.), n.º 12 (2), pp. 278-292.

— (2008), «Why Religion is Nothing Special but is Central», *Philosophical Transactions of the Royal Society,* B 363, pp. 2055-2061.

— (2013), *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social,* Boulder, Colorado, Paradigm.

BOAS, Franz y George HUNT (1905), *Kwakiutl Texts. P*ublications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 3, Leiden, Brill.

BOEHM, Christopher (1999), *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

BOGAARD, Amy (2005), «"Garden Agriculture" and the Nature of Early Farming in Europe and the Near East», *World Archaeology*, n.º 37 (2), pp. 177-196.

BOGAARD, Amy *et al*. (2014), «Locating Land Use at Neolithic Çatalhöyük, Turkey: The Implications of 87SR/86SR Signatures in Plants and Sheep Tooth Sequences», *Archaeometry*, n.º 56 (5), pp. 860-877.

BOIVIN, Nicole, Dorian Q. FULLER y Alison CROWTHER (2012), «Old World Globalization and the Columbian Exchange: Comparison and Contrast», *World Archaeology*, n.º 44 (3), pp. 452-469.

BOIVIN, Nicole *et al*. (2016), «Ecological Consequences of Human Niche Construction: Examining Long-Term Anthropogenic Shaping of Global Species Distributions», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n.º 113, pp. 6388-6396.

BOOKCHIN, Murray (1982), *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books. [Hay trad. cast.: *La ecología de la libertad: la emergencia y la*

disolución de las jerarquías, Móstoles, Madre Tierra, 1999.]
— (1992), *Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship,* Montreal y Nueva York, Black Rose Books.
BOWLES, Samuel y Jung-Kyoo CHOI (2013), «Coevolution of Farming and Private Property During the Early Holocene», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n.º 110 (22), pp. 8830-8835.
BRAIDWOOD, Robert (1957), *Prehistoric Men,* Chicago, Natural History Museum Press. [Hay trad. cast.: *El hombre prehistórico*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1979.]
BRASWELL, Geoffrey E. (ed.) (2003), *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction,* Austin, University of Texas Press.
— (2012), *The Ancient Maya of Mexico: Reinterpreting the Past of the Northern Maya Lowlands,* Sheffield, Equinox.
BRAUN, David P. (1986), «Midwestern Hopewellian Exchange and Supralocation Interaction», en Colin Renfrew y John. F. Cherry (ed.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, pp. 117-126.
BRIGHTMAN, Robert (1999), «Traditions of Subversion and the Subversion of Tradition: Cultural Criticism in Maidu Clown Performances», *American Anthropologist*, n.º101 (2), pp. 272-287.
BRISCH, Nicole (ed.) (2008), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond,* Chicago, Chicago University Press.
BROODBANK, Cyprian (2014), *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World,* Londres, Thames and Hudson.
BROWN, James A. (1990), «Archaeology Confronts History at the Natchez Temple», *Southwestern Archaeology*, n.º 9 (1), pp. 1-10.
BROWN, Judith K. (1970), «Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois», *Ethnohistory*, n.º 17, (3-4), pp. 151-167.

BROWN, Philip C. (2006), «Arable Land as Commons: Land Reallocation in Early Modern Japan», *Social Science History*, n.º 30 (3), pp. 431-461.

BRYAN, Kirk (1929), «Flood-Water Farming», *Geographical Review*, n.º 19 (3), pp. 444-456.

BUCKLEY, Thomas (2002), *Standing Ground: Yurok Indian Spirituality, 1850-1990,* Berkeley, University of California Press.

BUIKSTRA, Jane E., *et al*. (2004), «Tombs from the Copan Acropolis: A Life History Approach», en E. E. Bell *et al*. (eds.), pp. 185-205.

Burger, Richard. L. (2003), «The Chavin Horizon: Chimera or Socioeconomic Metamorphosis», en Don S. Rice (ed.), *Latin American Horizons*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 41-82.

— (2008), «Chavín de Huántar and its Sphere of Influence», en H. Silverman y W. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology,* Nueva York, Springer, pp. 681-703.

— (2011), «What Kind of Hallucinogenic Snuff Was Used at Chavín de Huántar? An Iconographic Identification», *Journal of Andean Archaeology*, n.º 31 (2), pp. 123-140.

BURKE, Peter (2009), *Popular Culture in Early Modern Europe,* Farnham, Surrey, Ashgate. [Hay trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.]

BURNS, Louis F. (2004), *A History of the Osage People,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

BYERS, A. Martin (2006), *Cahokia: A World Renewal Cult Heterarchy,* Gainsville, University Press of Florida.

CAILLOIS, R. (2001 [1939]), *Man and the Sacred,* Glencoe, University of Illinois Press, trad. de M. Barash. [Hay trad. cast.: *El hombre y lo sagrado*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2013, 3.ª ed.]

CAMPBELL, Roderick (2009), «Towards a Networks and Boundaries Approach to Early Complex Polities: The Late Shang Case», *Current Anthropology*, n.º 50 (6), pp. 821-848.

— (2014), «Transformations of Violence: On Humanity and Inhumanity in Early China», en Campbell (ed.), pp. 94-118.

— (2014) (ed.), *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory,* Oxford, Oxbow.

CANETTI, Elias (1962), *Crowds and Power,* Londres, Gollancz. [Hay trad. cast.: *Masa y poder*, Barcelona, Alianza Editorial, 2013.]

CANNADINE, David (2001), *Ornamentalism: How the British Saw their Empire,* Londres, Penguin.

CANUTO, Marcello *et al*. (2018), «Ancient Lowland Maya Complexity as Revealed by Airborne Laser Scanning of Northern Guatemala», *Science*, n.º 361 (6409), eaau0137.

CAPRILES, José (2019), «Persistent Early to Middle Holocene Tropical Foraging in Southwestern Amazonia», *Science Advances*, n.º 5 (4), eaav5449.

CARBALLO, David M., *et al*. (2019), «New Research at Teotihuacan's Tlajinga District, 2012-2015», *Ancient Mesoamerica*, n.º 30, pp. 95-113.

CARBONELL, Eudald y Marina MOSQUERA (2006), «The Emergence of a Symbolic Behaviour: The Sepulchral Pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain», *Comptes Rendus Palevol*, n.º 5 (1-2), pp. 155-160.

CARR, Christopher (2005), «The Tripartite Ceremonial Alliance among Scioto Hopewellian Communities and the Question of Social Ranking», en Case y Carr (eds.), pp. 258-338.

CARR, Christopher y D. Troy CASE (2005), *Gathering Hopewell: Society, Ritual, and Ritual Interaction,* Nueva York, Kluwer Academic.

CARR, Christopher *et al*. (2008), «The Functions and Meanings of Ohio Hopewell Ceremonial Artifacts in Ethnohistorical Perspective», en Case y Carr (eds.), pp. 501-521.

CASE, D. Troy, y Christopher CARR (eds.) (2008), *The Scioto Hopewell and their Neighbors: Bioarchaeological Documentation and Cultural*

Understanding, Berlín, Springer.

Castillo Butters, Luis Jaime (2005), «Las Señoras de San José de Moro: rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú», en *Divina y humana: la mujer en los antiguos Perú y México,* Lima, Ministerio de Educación, pp. 18-29.

Cervantes de Salazar, Francisco (1914), *Crónica de la Nueva España,* Madrid, The Hispanic Society of America. [Hay versión gratuita en línea en el Instituto Cervantes: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana—0/html/>.]

Chadwick, H. M. (1926), *The Heroic Age,* Cambridge, Cambridge University Press.

Chagnon, Napoleon (1968), *Yanomamö: The Fierce People*, Nueva York, Londres, Holt, Rinehart and Winston. [Hay trad. cast.: *Yanomamö*, Barcelona, Alba Editorial, 2006.]

— (1970), «Ecological and Adaptive Aspects of California Shell Money», *UCLA Archaeological Survey Annual Report*, n.º 12, pp. 1-25.

— (1988), «Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population», *Science,* n.º 239, (4843), pp. 985-992.

— (1990), «Reply to Albert», *Current Anthropology*, n.º 31 (1), pp. 49-53.

Chang, Kwang-chih (1999), «China on the Eve of the Historical Period», en Loewe y Shaughnessy (eds.), pp. 37-73.

Chapman, John (2010), «Houses, Households, Villages, and Proto-Cities in Southeastern Europe», en Anthony (ed.), pp. 74-89.

Chapman, John y Bisserka Gaydarska (2003), «The Provision of Salt to Tripolye Mega-Sites», en Aleksey Korvin-Piotrovsky, Vladimir Kruts y Sergei M. Rizhov (eds.), *Tripolye Settlements-Giants,* Kiev, Institute of Archaeology, pp. 203-211.

Chapman, John, Bisserka Gaydarska y Duncan Hale (2016), «Nebelivka: Assembly Houses, Ditches, and Social Structure», en Müller *et al*. (eds.), pp. 117-132.

CHARLES, Douglas y Jane E. BUIKSTRA (eds.) (2006), *Recreating Hopewell,* Gainesville, University Press of Florida.

CHARLEVOIX, Pierre Francois Xavier de (1944 [1744]), *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionnale, Édition critique par Pierre Berthiaume*, 2 vols., Bibliothèque du Nouveau Monde, Montreal, Les Presses de l'Université de Montréal.

CHASE, Alexander W. (1873), «Indian Mounds and Relics on the Coast of Oregon», *American Journal of Science and Arts*, n.º 7 (31), pp. 26-32.

CHASE-DUNN, Christopher K. y Kelly Marie MANN (1998), *The Wintu and Their Neighbors: A Very Small World System,* Tucson, University of Arizona Press.

CHIAPPELLI, Fredi (ed.) (1976), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old,* Berkeley, University of California Press.

CHILDE, V. G. (1936), *Man Makes Himself,* Londres, Watts. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la civilización*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2012.]

— (1950), «The Urban Revolution», *Town Planning Review*, n.º 21, pp. 3-17.

CHINARD, Gilbert (1911), *L'Exotisme Américain dans la littérature française au XVIe siècle*, París, Hachette.

— (1913), *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, París, Hachette.

— (1931) (ed.), «Introduction», *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bons sens qui a voyagé, et Mémoires de l'Amérique septentrionale by Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce*, Baltimore, Johns Hopkins University Press. [Hay trad. cast.: *Diálogos curiosos entre el autor y un salvaje de buen criterio que ha viajado*, Santiago, Universidad de Chile, 1985.]

CHRISTIE, Agatha (1936), *Murder in Mesopotamia,* Londres, Collins. [Hay trad. cast.: *Asesinato en Mesopotamia*, Barcelona, Molino, 1995.]

CLARK, John E. (1997), «The Arts of Government in Early Mesoamerica», *Annual Review of Anthropology*, n.º 26, pp. 211-234.
— (2004), «Surrounding the Sacred: Geometry and Design of Early Mound Groups as Meaning and Function», en Jon L. Gibson y Philip J. Carr (eds.), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 162-213.
CLARKE, David. L. (1973), «Archaeology: The Loss of Innocence», *Antiquity*, n.º 43, pp. 6-18.
— (1978), *Mesolithic Europe: The Economic Basis,* Londres, Duckworth.
CLASTRES, Pierre (1987 [1974]), *Society Against the State: Essays in Political Anthropology,* Nueva York, Zone Books. [Hay trad. cast.: *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Virus, 2014.]
CLAYTON, Lawrence A., Vernon J. Knight y Edward C. Moore (1993), *The De Soto Chronicles: The Expedition of Hernando de Soto to North America in 1539-1543,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.
CLEMENT, Charles R., *et al*. (2015), «The Domestication of Amazonia Before European Conquest», *Proceedings of the Royal Society*, B 282, 20150813.
CLENDINNEN, Inga (1987), *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570,* Cambridge, Cambridge University Press.
— (1991), *Aztecs: An Interpretation,* Cambridge, Cambridge University Press.
COBB, Charles R. y Brian M. BUTLER (2002), «The Vacant Quarter Revisited: Late Mississippian Abandonment of the Lower Ohio Valley», *American Antiquity*, n.º 67 (4), pp. 625-641.
COBB, Charles R. y Adam KING (2005), «Re-Inventing Mississippian Tradition at Etowah, Georgia», *Journal of Archaeological Method and Theory*, n.º 12 (3), pp. 167-193.
CODERE, Helen (1950), *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930,* Nueva York, J. J. Augustin.

COLAS, Pierre R. (2011), «Writing in Space: Glottographic and Semasiographic Notation at Teotihuacan», *Ancient Mesoamerica*, n.º 22 (1), pp. 13-25.

COLLEDGE, Sue, James CONOLLY y Stephen SHENNAN (2004), «Archaeobotanical Evidence for the Spread of Farming in the Eastern Mediterranean», *Current Anthropology*, n.º 45 (4), pp. 35-58.

— (2005), «The Evolution of Neolithic Farming from SW Asian Origins to NW European Limits», *European Journal of Archaeology*, n.º 8 (2), pp. 137-156.

COLLEDGE, Sue y James CONOLLY (eds.), (2007), *The Origins and Spread of Domestic Plants in Southwest Asia and Europe,* Walnut Creek, California, Left Coast Press.

CONKLIN, William J. y Jeffrey QUILTER (eds.), (2008), *Chavín: Art, Architecture, and Culture*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology.

COOK, Jill (2015), «Was bedeutet ein Name? Ein Rückblick auf die Ursprünge, Geschichte und Unangemessenheit des Begriffs Venusfigur», *Zeitschrift für niedersächsische Archäologie*, n.º 66, pp. 43-72.

COOK, Robert A. (2017), *Continuity and Change in the Native American Village: Multicultural Origins and Descendants of the Fort Ancient Culture,* Cambridge, Cambridge University Press.

COON, Matthew S. (2009), «Variation in Ohio Hopewell Political Economies», *American Antiquity*, n.º 74 (1), pp. 49-76.

CORK, Edward (2005), «Peaceful Harappans? Reviewing the Evidence for the Absence of Warfare in the Indus Civilization of North-West India and Pakistan (c. 2500-1900 BC)», *Antiquity*, n.º 79 (304), pp. 411-423.

CORTÉS, Hernando (1928), *Five Letters, 1519-1526,* Londres, Routledge. [Hay versión en línea gratuita en el Instituto Cervantes: *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*;

<https://www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/cartas-y-relaciones-de-hernan-cortes-al-emperador-carlos-v-974782/>.]

COSTA, Luiz (2017), *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia,* Chicago, HAU Books.

COSTA, Luiz y Carlos FAUSTO (2019), «The Enemy, the Unwilling Guest, and the Jaguar Host: An Amazonian Story», *L'Homme* (231-232), pp. 195-226.

COUDART, Anick (1998), *Architecture et Société Néolithique,* París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

COUPLAND, Gary, Kathlyn STEWART y Katherine PATTON (2010), «Do You Ever Get Tired of Salmon? Evidence for Extreme Salmon Specialization at Prince Rupert Harbour, British Columbia», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 29, pp. 189-207.

COWGILL, George L. (1997), «State and Society at Teotihuacan, Mexico», *Annual Review of Anthropology*, n.º 26, pp. 129-161.

— (2003), «Teotihuacan and Early Classic Interaction: a Perspective from Outside the Maya Region», en Braswell (ed.), pp. 315-335.

— (2008), «An Update on Teotihuacan», *Antiquity*, n.º 82, pp. 962-975.

— (2015), *Ancient Teotihuacan: Early Urbanism in Central Mexico,* Cambridge, Cambridge University Press.

CRAWFORD, Harriet (ed.), (2013), *The Sumerian World,* Abingdon, Nueva York, Routledge.

CRAZZOLARA, Joseph Pasquale (1951), *The Lwoo, Part II: Lwoo Traditions,* Verona, Missioni Africane.

CREMA, Enrico R. (2013), «Cycles of Change in Jomon Settlement: A Case Study from Eastern Tokyo Bay», *Antiquity*, n.º 87 (338), pp. 1169-1181.

CRO, Stelio (1990), *The Noble Savage: Allegory of Freedom,* Waterloo, Ontario, Wilfred Laurier University Press.

CROSBY, Alfred W. (1972), *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492,* Westport, Connecticut, Greenwood

Press.
— (1986), *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900 BC,* Cambridge, Cambridge University Press.
CROUCHER, Karina (2012), *Death and Dying in the Neolithic Near East,* Oxford, Oxford University Press.
— (2017), «Keeping the Dead Close: Grief and Bereavement in the Treatment of Skulls from the Neolithic Middle East», *Mortality*, n.º 23 (2), pp. 103-120.
CROWN, Patricia L., *et al*. (2012), «Ritual Black Drink Consumption at Cahokia», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States,* n.º 109 (35), pp. 13944-13949.
CRUMLEY, Carole (1995), «Heterarchy and the Analysis of Complex Societies», *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, n.º 6 (1), pp. 1-5.
CRÜSEMANN, Nicola *et al*. (eds.) (2019), *Uruk: City of the Ancient World,* Los Ángeles, The J. Paul Getty Museum.
CUNLIFFE, Barry (ed.) (1998), *Prehistoric Europe: An Illustrated History*, Oxford, Oxford University Press.
CUSHING, Frank Hamilton (1896), «Exploration of the Ancient Key Dwellers' Remains on the Gulf Coast of Florida», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 35, pp. 329-448.
CUSHNER, Nicholas P. (2006), *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America,* Oxford, Oxford University Press.
DALLEY, Stephanie (2000), *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others,* Oxford, Oxford University Press.
D'ALTROY, Terence N. (2015), *The Incas*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2.ª ed.
DAVIS, E. N. (1995), «Art and Politics in the Aegean: The Missing Ruler», en Paul Rehak (ed.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*

(Aegaeum 11), Lieja, Universidad de Lieja, pp. 11-20.

DAY, John W., *et al*. (2007), «Emergence of Complex Societies After Sea Level Stabilized», EOS, n.º 88 (15), pp. 169-176.

DE WAAL, Frans (2000), *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes,* Baltimore, Johns Hopkins University Press. [Hay trad. cast.: *La política de los chimpancés: el poder y el sexo entre los simios*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.]

DEBOER, Warren R. (1993), «Like a Rolling Stone: The Chunkey game and Political Organization in Eastern North America», *Southeastern Archaeology*, n.º 12, pp. 83-92.

— (1997), «Ceremonial Centers from the Cayapas to Chillicothe», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 7, pp. 225-253.

— (2001), «Of Dice and Women: Gambling and Exchange in Native North America», *Journal of Archaeological Method and Theory*, n.º 8 (3), pp. 215-268.

DEINO, Alan L., *et al*. (2018), «Chronology of the Acheulean to Middle Stone Transition in Eastern Africa», *Science*, n.º 360 (6384), pp. 95-98.

DELÂGE, Denys (1993), *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-64,* Vancouver, UBC Press, trad. de Jane Brierley.

DENEVAN, William M. (1992), *The Native Population of the Americas in 1492,* Wisconsin, University of Wisconsin Press.

DENHAM, Timothy *et al*. (2003), «Origins of Agriculture at Kuk Swamp in the Highlands of New Guinea», *Science*, n.º 301 (5630), pp. 189-193.

DENNIS, Matthew (1993), *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America,* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

DESCOLA, Philippe (1994), «Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Genéalogie des objets et anthropologie de l'objectivation», en Bruno Latour y Pierre Lemonnier (eds.), *De la*

préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques, París, La Découverte, pp. 329-344.

— (2005), *Par-delà nature et culture,* París, Éditions Gallimard.

DETIENNE, Marcel (1994), *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

DIAMOND, Jared (1987), «The Worst Mistake in the History of the Human Race», *Discover Magazine*, mayo.

— (1997), *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies,* Nueva York, Londres, W. W. Norton. [Hay trad. cast.: *Armas, gérmenes y acero: breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años*, Barcelona, DeBolsillo, 2007.]

— (2012), *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* Londres, Allen Lane. [Hay trad. cast.: *El mundo hasta ayer: ¿qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?*, Barcelona, Debate, 2013.]

DICKASON, Olive Patricia (1984), *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas,* Alberta, University of Alberta Press.

DICKSON, D. Bruce (2006), «Public Transcripts Expressed in Theatres of Cruelty: The Royal Graves at Ur in Mesopotamia», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 16 (2), pp. 123-144.

DIETRICH, Laura *et al*. (2019), «Cereal processing at Early Neolithic Göbekli Tepe, Southeastern Turkey», *PLoS ONE*, n.º 14 (5), e0215214.

DIETRICH, O., L. DIETRICH y J. NOTROFF (2019), «Anthropomorphic Imagery at Göbekli Tepe», en J. Becker, C. Beuger y B. Müller-Neuhof (eds.), *Human Iconography and Symbolic Meaning in Near Eastern Prehistory,* Viena, Academia Austriaca de Ciencias, pp. 151-166.

DIETRICH, Olivier, Manfred HEUN, Jens NOTROFF y Klaus SCHMIDT (2012), «The Role of Cult and Feasting in the Emergence of Neolithic

Communities. New Evidence from Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey», *Antiquity*, n.º 86 (333), pp. 674-695.

DODDS Pennock, Caroline (2008), *Bonds of Blood: Gender, Lifecyle, and Sacrifice in Aztec Culture,* Nueva York, Palgrave Macmillan.

— (2017), «Gender and Aztec Life Cycles», en D. L. Nichols y E. Rodríguez-Alegría (eds.), *The Oxford Handbook of the Aztecs,* Oxford, Oxford University Press, pp. 387-398.

DOMENICI, Davide (2018), «Beyond Dichotomies: Teotihuacan and the Mesoamerican Urban Tradition», en D. Domenici y N. Marchetti, *Urbanized Landscapes in Early Syro-Mesopotamia and Prehispanic Mesoamerica,* Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 35-70.

DONALD, Leland (1997), *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America,* Berkeley, University of California Press.

— (2003), «The Northwest Coast as a Study Area: Natural, Prehistoric, and Ethnographic issues», en G. G. Coupland, R. G. Matson y Q. Mackie (eds.), *Emerging from the Mist: Studies in Northwest Coast Culture History,* Vancouver, UBC Press, pp. 289-327.

DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo,* Londres, Routledge. [Hay trad. cast.: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1973.]

DRIVER, Harold E. (1938), «Culture Element Distributions VIII: The Reliability of Culture Element Data», *Anthropological Records*, n.º 1, pp. 205-220.

— (1962), «The Contribution of A. L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice», *Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics*, Memoir n.º 18.

DRUCKER, Philip (1981), «On the Nature of Olmec Polity», en Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling,* Washington, Dumbarton Oaks, pp. 29-47.

DU BOIS, Cora (1935), «Wintu Ethnography», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, n.º 36 (1), pp. 1-142, Berkeley, University of California Press.

DUCHET, Michèle (1995), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières,* París, A. Michel. [Hay trad. cast.: *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*, México D. F., Siglo XXI, 1988.]

DUMONT, Louis (1972), *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications,* Londres, Weidenfeld and Nicolson. [Hay trad. cast.: *Homo Hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar, 1970.]

— (1992), *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective,* Chicago, University of Chicago Press. [Hay trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.]

DUNBAR, Robin I. M. (1988), *Primate Social Systems,* Londres y Sídney, Croom Helm.

— (1992), «Neocortex Size as a Constraint on Group Size in Primates», *Journal of Human Evolution*, n.º 20, pp. 469-493.

— (1996), *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language,* Londres, Faber and Faber.

— (2010), *How Many Friends Does One Person Need? Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

DUNBAR, Robin I. M., Clive GAMBLE y John A. K. GOWLETT (eds.) (2014), *Lucy to Language: The Benchmark Papers,* Oxford, Oxford University Press.

DURKHEIM, Émile (1915 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life,* Londres, Allen and Unwin. [Hay trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 2007.]

EASTMAN, Charles A. (1937), *Indian Boyhood,* Boston, Little, Brown and Company. [Hay trad. cast.: *La vida en los bosques: recuerdos de infancia de un indio sioux*, Palma de Mallorca, J. J. De Olañeta Editor, 1991.]

EDINBOROUGH, Kevan *et al*. (2017), «Radiocarbon Test for Demographic Events in Written and Oral History», *PNAS*, n.º 114 (47), pp. 12436-12441.

EDMONSON, Munro S. (1982), *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin,* Austin, University of Texas Press.

EDWARDS, Tai S. (2010), «Osage Gender: Continuity, Change, and Colonization, 1720s-1870s», disertación doctoral, University of Kansas.

ELIADE, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion,* Nueva York, Harcourt, Brace. [Hay trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2014.]

ELIAS, Norbert (1969), *The Court Society,* Oxford, Blackwell. [Hay trad. cast.: *La sociedad cortesana*, Madrid/México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1993.]

ELLINGSON, Ter (2001), *The Myth of the Noble Savage,* Berkeley, University of California Press.

EMERSON, Thomas (1997ª.), *Cahokia and the Archaeology of Power,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

— (1997b), «Reflections from the Countryside on Cahokian Hegemony», en Pauketat y Emerson (eds.), pp. 167-189.

— (2007), «Cahokia and the Evidence for Late Pre-Columbian War in the North American Midcontinent», en R. J. Chacón y R. G. Mendoza (eds.), *North American Indigenous Warfare and Ritual Violence,* Tucson, University of Arizona Press, pp. 129-148.

— (2012), «Cahokia Interaction and Ethnogenesis in the Northern Midcontinent», en Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of*

North American Archaeology, Oxford, Oxford University Press, pp. 398-409.

EMERSON, Thomas E. y R. Barry LEWIS (eds.) (1991), *Cahokia and the Hinterlands: Middle Mississippian Cultures of The Midwest,* Urbana, University of Illinois Press.

EMERSON, Thomas. E. y Kristin M. HEDMAN (2014), «The Dangers of Diversity: The Consolidation and Dissolution of Cahokia, Native America's First Urban Polity», en Ronald K. Faulseit (ed.), *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies,* Carbondale, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press, *Occasional Paper*, n.º 42, pp. 147-175.

EMERSON, Thomas *et al*. (2016), «Paradigms Lost: Reconfiguring Cahokia's Mound 72 Beaded Burial», *American Antiquity*, n.º 81 (3), pp. 405-425.

EMERSON, Thomas E., Brad H. KOLDEHO y Tamira K. BRENNAN (eds.) (2018), *Revealing Greater Cahokia, North America's First Native City: Rediscovery and Large-Scale Excavations of the East St. Louis Precinct*, Studies in Archaeology, n.º12, Urbana, Illinois State Archaeological Survey, University of Illinois.

ENAJERO, Samuel (2015), *Collective Institutions in Industrialized Nations,* Nueva York, Page.

ENGELBRECHT, William (2003), *Iroquoia: The Development of a Native World*, Syracuse, Nueva York, Syracuse University Press.

ENGLUND, Robert K. (1988), «Administrative Timekeeping in Ancient Mesopotamia», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n.º 31 (2), pp. 121-185.

— (1998), «Texts from the Late Uruk Period», en J. Bauer, R. K. Englund y M. Krebernik (eds.), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit,* Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht.

— (2009), «The Smell of the Cage», *Cuneiform Digital Library*, n.º 4.

ERDAL, Yilmaz (2015), «Bone or Flesh: Defleshing and Post-Depositional Treatments at Körtik Tepe (Southeastern Anatolia, PPNA Period)», *European Journal of Archaeology*, n.º 18 (1), pp. 4-32.

ERICKSON, Clark L. (2008), «Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape», en H. Silverman y W. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology,* Nueva York, Springer, pp. 157-183.

ERLANDSON, Jon *et al*. (2007), «The Kelp Highway Hypothesis: Marine Ecology, the Coastal Migration Theory, and the Peopling of the Americas», *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, n.º 2 (2), pp. 161-174.

ETHRIDGE, Robbie (2010), *From Chicaza to Chickasaw: The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

ÉTIENNE, Louis (1871), «Un Roman socialiste d'autrefois», *Revue des deux mondes*, 15 de julio.

EYRE, Christopher J. (1999), «The Village Economy in Pharaonic Egypt», en Alan K. Bowman y Eugene Rogan (eds.), *Proceedings of the British Academy, 96: Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times,* Oxford, Oxford University Press, pp. 33-60.

FAIRBAIRN, Andrew *et al*. (2006), «Seasonality (Çatalhöyük East)», en Ian Hodder (ed.), *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995-9 Seasons,* Cambridge, McDonald Institute Monographs, British Institute of Archaeology at Ankara, pp. 93-108.

FAIRBANKS, Charles (1979), «The Function of Black Drink among the Creeks», en C. Hudson (ed.), pp. 120-149.

FARGHER, Lane, Richard E. BLANTON y Verenice Y. HEREDIA ESPINOZA (2010), «Egalitarian Ideology and Political Power in Prehispanic Central Mexico: The Case of Tlaxcalan», *Latin American Antiquity*, n.º 21 (3), pp. 227-251.

FARGHER, Lane, Verenice Y. HEREDIA ESPINOZA y Richard E. BLANTON (2011), «Alternative Pathways to Power in Late Postclassic Highland Mesoamerica», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 30, pp. 306-326.

FARGHER, Lane *et al*. (2011), «Tlaxcallan: The Archaeology of an Ancient Republic in the New World», *Antiquity*, n.º 85, pp. 172-186.

FAUSTO, Carlo (1999), «Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia», *American Ethnologist*, n.º 26 (4), pp. 933-956.

— (2008), «Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia», *Mana*, n.º 14 (2), pp. 329-366.

FAUSTO, Carlo y Eduardo G. NEVES (2009), «Was There Ever a Neolithic in the Neo-Tropics? Plant Familiarization and Biodiversity in the Amazon», *Antiquity*, n.º 92 (366), pp. 1604-1618.

FEDERICI, Silvia (1998), *Caliban and the Witch,* Nueva York, Autonomedia. [Hay trad. cast.: *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.]

FENTON, William N. (1949), «Seth Newhouse's Traditional History and Constitution of the Iroquois Confederacy», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 93 (2), pp. 141-158.

— (1998), *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy,* Norman, University of Oklahoma Press.

FERGUSON, R. Brian (1989), «Do Yanomamo Killers Have More Kids?», *American Ethnologist*, n.º 16 (3), pp. 564-565.

FERGUSON, R. Brian y Neil L. WHITEHEAD (1992), *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare,* Santa Fe, School for Advanced Research.

FIELD, Stephanie, Anne GOLDBERG y Tina LEE (2005), «Gender, Status, and Ethnicity in the Scioto, Miami, and Northeastern Ohio Hopewellian Regions, as Evidenced by Mortuary Practices», en Carr y Case (eds.), pp. 386-404.

FISCHER, Claude S. (1977), «Comment on Mayhew and Levinger's "Size and the Density of Interaction in Human Aggregates"», *American Journal of Sociology*, n.º 83 (2), pp. 452-455.

FITZHUGH, William W. (1985), *Cultures in Contact: The Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions A.D. 1000-1800,* Washington, Smithsonian Institution Press.

FLANNERY, Kent, y Joyce MARCUS (2012), *The Creation of Inequality: How our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

FLEMING, Daniel. E. (2009), *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance,* Cambridge, Cambridge University Press.

FLETCHER, Alice C. y Francis La Flesche (1911), «The Omaha Tribe», *Twenty-eventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1905-6,* Washington, Bureau of American Ethnology, pp. 17-654.

FLETCHER, Roland (1995), *The Limits of Settlement Growth: A Theoretical Outline,* Cambridge, Cambridge University Press.

FLEW, Antony (1989), *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper,* Londres, Thames and Hudson.

FOGELSON, Raymond D. (1984), «Who Were the Aní-Kutánî? An Excursion into Cherokee Historical Thought», *Ethnohistory*, n.º 31 (4), pp. 255-263.

FORMICOLA, Vincenzo (2007), «From the Sungir Children to the Romito Dwarf: Aspects of the Upper Palaeolithic Funerary Landscape», *Current Anthropology*, n.º 48, pp. 446-453.

FOSTER, Benjamin (1981), «A New Look at the Sumerian Temple State», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n.º 24 (3), pp. 225-241.

FOWLER, Melvin L. (1997), *The Cahokia Atlas: A Historical Atlas of Cahokia Archaeology,* Urbana, University of Illinois Press.

FOWLER, Melvin L., *et al*. (1999), *The Mound 72 Area: Dedicated and Sacred Space in Early Cahokia,* Reports of Investigation, n.º 54, Springfield, Illinois State Museum.

FRANGIPANE, Marcella (2006), «The Arslantepe “Royal Tomb”: New Funerary Customs and Political Changes in the Upper Euphrates Valley at the Beginning of the Third Millennium BC», en G. Bartoloni y M. G. Benedettini (eds.), *Buried Among the Living,* Roma, Università degli studi di Roma «La Sapienza», pp. 169-194.

— (2012), «Fourth Millennium Arslantepe: The Development of a Centralized Society without Urbanization», *Origini*, n.º 34, pp. 19-40.

FRANKFORT, Henri (1948), *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature,* Chicago, Chicago University Press. [Hay trad. cast.: *Reyes y dioses: estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.]

— (1951), *The Birth of Civilization in the Near East,* Bloomington, Indiana University Press.

FRANKLIN, Benjamin (1961 [1753]), «Carta a Peter Collinson», 9 de mayo de 1753, en Leonard W. Labaree (eds.), *The Papers of Benjamin Franklin,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press, vol. 4, pp. 481-483.

FRANKS, C. E. S. (2002), «In Search of the Savage Sauvage: An Exploration into North America’s Political Cultures», *The American Review of Canadian Studies*, n.º 32 (4), pp. 547-580.

FRAZER, James G. (1911 [1890]), *The Dying God* (libro 3 de *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*), Londres, Macmillan, 3.ª ed. [Hay trad. cast.: *La rama dorada*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2022.]

FREIDEL, David A. y Linda Schele (1988), «Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The Instruments and Places of Ritual Power»,

American Anthropologist, n.º 90 (3), pp. 547-567.
FRENEZ, Dennys (2018), «Private Person or Public Persona? Use and Significance of Standard Indus Seals as Markers of Formal Socio-Economic Identities», en D. Frenez *et al*. (eds.), *Walking with the Unicorn: Social Organization and Material Culture in Ancient South Asia,* Oxford, Archaeopress, pp. 166-193.
FRIEDMAN, Renée F. (2008), «Excavating Egypt's Early Kings: Recent Discoveries in the Elite Cemetery at Hierakonpolis», en B. Midant-Reynes e Y. Tristant (eds.), *Egypt at its Origins 2. Proceedings of the International Conference Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt, Toulouse, 5th-8th September 2005, Orientalia Lovaniensia Analecta*, n.º 172, Lovaina, Peeters, pp. 1157-1194.
— (2011), «Hierakonpolis», en Teeter (ed.), pp. 33-44.
FROESE, Tom, Carlos GERSHENSON y Linda R. MANZANILLA (2014), «Can Government Be Self-Organized? A Mathematical Model of the Collective Social Organization of Ancient Teotihuacan, Central Mexico», *PLoS ONE*, n.º 9 (10), e109966.
FUKUYAMA, Francis (2011), *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution,* Londres, Profile. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del orden político: desde la prehistoria hasta la Revolución francesa*, Barcelona, Deusto, 2016.]
FULLER, Dorian Q. (2007), «Contrasting Patterns in Crop Domestication and Domestication Rates: Recent Archaeobotanical Insights from the Old World», *Annals of Botany*, n.º 100, pp. 903-909.
— (2010), «An Emerging Paradigm Shift in the Origins of Agriculture», *General Anthropology*, n.º 17 (2), pp. 8-12.
FULLER, Dorian Q. y Robin G. ALLABY (2010), «Seed Dispersal and Crop Domestication: Shattering, Germination and Seasonality in Evolution Under Cultivation», en L. Ostergaard (ed.), *Fruit Development and Seed*

Dispersal (Annual Plant Reviews, vol. 38), Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 238-295.

FULLER, Dorian Q., *et al*. (2010), «Domestication as Innovation: The Entanglement of Techniques, Technology and Chance in the Domestication of Cereal Crops», *World Archaeology*, n.º 42 (1), pp. 13-28.

FULLER, Dorian Q. y Leilani LUCAS (2017), «Adapting Crops, Landscapes, and Food Choices: Patterns in the Dispersal of Domesticated Plants across Eurasia», en N. Boivin *et al*. (eds.), *Complexity: Species Movements in the Holocene,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 304-331.

FURHOLT, Martin (2018), «Massive Migrations? The Impact of Recent aDNA Studies on our View of Third Millennium Europe», *European Journal of Archaeology*, n.º 21 (2), pp. 159-191.

GAGE, Matilda Joslyn (1893), *Woman, Church, and State. A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of Matriarchate,* Chicago, C. H. Kerr.

GARDNER, Peter M. (1991), «Foragers' Pursuit of Individual Autonomy», *Current Anthropology*, n.º 32, pp. 543-572.

GARTH, Thomas R. Jr. (1976), «Emphasis on Industriousness among the Atsugewi», en Bean y Blackburn, pp. 337-354.

GEERTZ, Clifford (1980), *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

— (2001), «Life among the Anthros», *New York Review of Books*, n.º 48 (2), pp. 18-22.

GEERTZ, Hildred y Clifford GEERTZ (1978), *Kinship in Bali,* Chicago, Chicago University Press.

GELB, Ignace J. (1973), «Prisoners of War in Early Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, n.º 32, (1/2), pp. 70-98.

GELL, Alfred (1993), *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia,* Oxford, Clarendon Press.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas (1976), *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays,* Nueva York, Pergamon.

GERTH, Hans H. y C. WRIGHT MILLS (eds.) (1946), *From Max Weber: Essays in Sociology,* Nueva York, Oxford University Press.

GIBSON, Charles (1952), *Tlaxcala in the Sixteenth Century,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press. [Hay trad. cast.: *Tlaxcala en el siglo XVI*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1991.]

GIBSON, Jon L. (2000), *Ancient Mounds of Poverty Point: Place of Rings,* Gainesville, University Press of Florida.

GIBSON, Jon L. y Philip J. CARR (2004), «Big Mounds, Big Rings, Big Power», en J. L. Gibson y P. J. Carr (eds.), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 1-9.

GIMBUTAS, Marija (1982), *The Goddesses and Gods of Old Europe,* Londres, Thames and Hudson. [Hay trad. cast.: *Diosas y dioses de la vieja Europa*, Madrid, Siruela, 2014.]

GIOSAN, Liviu *et al*. (2012), «Fluvial Landscapes of the Harappan Civilization», *PNAS*: E1688–E1694.

GODOY, Ricardo A. (1986), «The Fiscal Role of the Andean Ayllu», *Man* (N. S.), n.º 21 (4), pp. 723-741.

GOLDMAN, Irving (1975), *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought,* Nueva York, John Wiley and Sons.

GOLDSCHMIDT, Walter (1951), «Ethics and the Structure of Society: An Ethnological Contribution to the Sociology of Knowledge», *American Anthropologist*, n.º 53 (4), pp. 506-524.

GOLDSTEIN, Paul S. (2003), «From Stew-Eaters to Maize-Drinkers: The Chicha Economy and Tiwanaku», en Tamara L. Bray (ed.), *The*

Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires, Nueva York, Plenum, pp. 143-171.
GOLITKO, Mark y Lawrence H. KEELEY (2007), «Beating Ploughshares Back into Swords: Warfare in the Linearbandkeramik», *Antiquity*, n.º 81, pp. 332-342.
GOLLA, Susan (1987), «"He has a name": History and Social Structure among the Indians of Western Vancouver Island», disertación doctoral, Universidad de Columbia.
GOLSON, Jack *et al*. (eds). (2017), *Ten Thousand Years of Cultivation at Kuk Swamp in the Highlands of Papua New Guinea,* Acton, Territorio de la capital australiana, Australian National University Press.
GOMBRICH, Richard F. (1988), *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo,* Londres y Nueva York, Routledge. [Hay trad. cast.: *Budismo Theravada: historia social desde el antiguo Benarés hasta el moderno Colombo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2010.]
GÓMEZ-CANO, Grisel (2010), *The Return to Caotlicue: Goddesses and Warladies in Mexican Folklore,* Bloomington, Indiana, Xlibris. [Hay trad. cast.: *El regreso a Coatlicue: diosas y guerreras en el folklore mexicano*, Bloomington, Indiana, Xlibris, 2010.]
GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (2014), «A Humanist in the New World: Francisco Cervantes de Salazar (c.1514-75)», en L. Dietz *et al*. (eds.), *Neo-Latin and the Humanities: Essays in Honour of Charles E. Fantazzi,* Toronto, Center for Reformation and Renaissance Studies, pp. 235-257.
GOODMAN, Jordan, Paul E. LOVEJOY y Andrew G. SHERRATT (eds). (1995), *Consuming Habits: Drugs in Anthropology and History,* Londres y Nueva York, Routledge.
GOSE, Peter (1996), «Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State», *Ethnohistory*, n.º 43 (1), pp. 1-32.

— (2000), «The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire», *American Anthropologist*, n.º 102 (1), pp. 84-97.
— (2016), «Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty», *Población & Sociedad*, n.º 23 (2), pp. 9-34.
GOUGH, Kathleen (1971), «Nuer Kinship: A Re-Examination», en T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture,* Londres, Tavistock, pp. 79-122.
GRAEBER, David (1996), «Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875-1990», *Gender & History*, n.º 8 (3), pp. 416-439.
— (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams,* Nueva York, Palgrave. [Hay trad. cast.: *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*, México D. F./Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.]
— (2006), «Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery», *Critique of Anthropology*, n.º 26 (1), pp. 61-85.
— (2007ª), *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire,* Oakland, California, AK Press.
— (2007b), «There Never Was a West: Or, Democracy Emerges from the Spaces in Between», en Graeber 2007ª, pp. 329-374.
— (2011), *Debt: The First 5,000 Years*, Nueva York, Melville House. [Hay trad. cast.: *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2021.]
GRAEBER, David y Marshall SAHLINS (2017), *On Kings,* Chicago, HAU Books.
GRAFFIGNY, Françoise de (2009), *Lettres d'une Péruvienne,* París: A. Peine, 1747. (Trad. al inglés: *Letters of a Peruvian Woman,* Oxford, Oxford

University Press, por Jonathan Mallason.) [Hay trad. cast.: *Cartas de una peruana*, Bogotá, Tercer Mundo Distribuidores, 1995.]

GREEN, Adam S. (2020), «Killing the Priest-King: Addressing Egalitarianism in the Indus Civilization», *Journal of Archaeological Research,* <https://doi.org/10.1007/s10814-020-09147–9>.

GREEN, Richard E., Johannes Krause *et al*. (2010), «A Draft Sequence of the Neanderthal Genome», *Science*, n.º 328, pp. 710-722.

GRESKY, Julia, Juliane HAELM y Lee CLARE (2017), «Modified Human Crania from Göbekli Tepe Provide Evidence for a New Form of Neolithic Skull Cult», *Science Advances*, n.º 3: e1700564.

GRIER, Colin (2017), «Expanding Notions of Hunter-Gatherer Diversity: Identifying Core Organizational Principles and Practices in Coast Salish Societies of the Northwest Coast of North America», en Graeme Warren y Bill Finlayson (eds), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts,* Oxford, Oxbow Press, pp. 16-33.

GRINDE, Donald A. (1977), *The Iroquois and the Founding of the American Nation,* San Francisco, Indian Historian Press.

GROENEWEGEN-FRANKFORT, Henriette (1951), *Arrest and Movement: An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East,* Londres, Faber and Faber.

GRON, Kurt J., *et al*. (2018), «A Meeting in the Forest: Hunters and Farmers at the Coneybury "Anomaly", Wiltshire», *Proceedings of the Prehistoric Society*, n.º 84, pp. 111-144.

GRUBE, Nikolai, Eva EGGEBRECHT y Matthias SEIDEL (eds.) (2001), *Maya: Divine Kings of the Rainforest,* Colonia, Könemann.

HAAK, Wolfgang *et al*. (2005), «Ancient DNA from the first European Farmers in 7,500-year-old Neolithic Sites», *Science*, n.º 310, pp. 1016-1018.

— (2010), «Ancient DNA from European Early Neolithic Farmers Reveals their Near Eastern Affinities», *PLoS Biology*, n.º 8, pp. 1-16.

— (2015), «Massive Migration from the Steppe was a Source for Indo-European Languages in Europe», *Nature*, n.º 522, pp. 207-211.

HAAS, Jonathan y Matthew PISCITELLI (2013), «The Prehistory of Warfare: Misled by Ethnography», en Douglas P. Fry (ed.), *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views,* Nueva York, Oxford University Press, pp. 168-190.

HABU, Junko (2004), *Ancient Jomon of Japan,* Cambridge, Cambridge University Press.

HABU, Junko y Clare FAWCETT (2008), «Science or Narratives? Multiple Interpretations of the Sannai Maruyama Site, Japan», en Junko Habu, Clare Fawcett y John M. Matsunaga (eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies,* Nueva York, Springer, pp. 91-117.

HADDON, Alfred. C. y W. H. R. RIVERS (1902), «A Method of Recording String Figures and Tricks», *Man*, n.º 109, pp. 146-153.

HAHN, Steven C. (2004), *The Invention of the Creek Nation, 1670-1763,* Lincoln, University of Nebraska Press.

HAJDA, Yvonne P. (2005), «Slavery in the Greater Lower Columbia region», *Ethnohistory*, n.º 64 (1), pp. 1-17.

HAKLAY, Gil y Avi GOPHER (2020), «Geometry and Architectural Planning at Göbekli Tepe, Turkey», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 30 (2), pp. 343-357.

HALL, Anthony J. (2003), *The American Empire and the Fourth World,* Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press.

HALL, Robert L. (1997), *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual,* Chicago, University of Illinois Press.

HALLIGAN, Jessi J., Michael R. WATERS *et al*. (2016), «Pre-Clovis Occupation 14,550 Years Ago at the Page-Ladson Site, Florida, and the Peopling of the Americas», *Scientific Advances*, n.º 2 (5), e1600375.

HAMILTON, Marcus *et al*. (2007), «The Complex Structure of Hunter-Gatherer Social Networks», *Proceedings of the Royal Society*, B 274: 2195-2202.

HARARI, Yuval N. (2014), *Sapiens: A Brief History of Humankind,* Londres, Harvill Secker. [Hay trad. cast.: *Sapiens: de animales a dioses*, Barcelona, Debate, 2015.]

HARRIS, David R. (ed.) (1996), *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia,* Londres, UCL Press.

HARRIS, Mary (1997), *Common Threads: Women, Mathematics, and Work,* Stoke on Trent, Trentham.

HARVATI, Katerina *et al*. (2019), «Apidima Cave Fossils Provide Earliest Evidence of *Homo sapiens* in Eurasia», *Nature*, n.º 571, pp. 500-504.

HARVEY, David (2012), *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution,* Londres y Nueva York, Verso. [Hay trad. cast.: *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013.]

HARVEY, David Allen (2012), *The French Enlightenment and its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences,* Londres, Palgrave.

HASSETT, Brenna R. y Haluk SAĞLAMTIMUR (2018), «Radical "Royals"? New Evidence from Başur Höyük for Radical Burial Practices in the Transition to Early States in Mesopotamia», *Antiquity*, n.º 92, pp. 640-654.

HASSIG, Ross (2001), «Xicotencatl: Rethinking an Indigenous Mexican Hero», *Estudios de cultura náhuatl*, n.º 32, pp. 29-49.

HAVARD, Gilles (2001), *The Great Peace of Montreal of 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century,* Montreal, McGill-Queen's University Press, trad. de Phyllis Aronoff y Howard Scott.

HAYDEN, Brian (1990), «Nimrods, Piscators, Pluckers, and Planters: The Emergence of Food Production», *Journal of Anthropological*

Archaeology, n.º 9, pp. 31-69.
— (2014), *The Power of Feasts,* Cambridge, Cambridge University Press.
HE, Nu (2013), «The Longshan Period Site of Taosi in Southern Shanxi Province», en A. P. Underhill (ed.), *A Companion to Chinese Archaeology,* Chichester, Wiley, pp. 255-278.
— (2018), «Taosi: An Archaeological Example of Urbanization as a Political Center in Prehistoric China», *Archaeological Research in Asia*, n.º 14, pp. 20-32.
HEADRICK, Annabeth (2007), *The Teotihuacan Trinity: The Sociopolitical Structure of an Ancient Mesoamerican City,* Austin, University of Texas Press.
HEALY, George R. (1958), «The French Jesuits and the Idea of the Noble Savage», *William and Mary Quarterly*, n.º 15, pp. 143-167.
HEARD, Joseph Norman (1977), «The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», Tesis doctoral, Universidad Estatal de Luisiana, LSU Digital Commons.
HECKENBERGER, Michael J., *et al*. (2008), «Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon», *Science*, n.º 321, pp. 1214-1217.
HECKENBERGER, Michael J. y Eduardo G. NEVES (2009), «Amazonian Archaeology», *Annual Review of Anthropolology*, n.º 38, pp. 251-266.
HELWIG, Barbara (2012), «An Age of Heroes? Some Thoughts on Early Bronze Age Funerary Customs in Northern Mesopotamia», en H. Niehr *et al*. (eds.), *(Re-)constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East,* Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 47-58.
HENIGE, David (1999), «Can a Myth Be Astronomically Dated?», *American Indian Culture and Research Journal*, n.º 23 (4), pp. 127-157.
HEUSCH, Luc de (1982), *The Drunken King, or the Origin of the State,* Bloomington, Indiana University Press, trad. Roy Willis.

HILL, Kim *et al*. (2011), «Co-Residence Patterns in Hunter-Gatherer Societies Show Unique Human Social Structure», *Science,* n.º 331, pp. 1286-1289.

HILL, Warren y John E. CLARK (2001), «Sports, Gambling, and Government: America's First Social Compact?», *American Anthropologist*, n.º 103 (2), pp. 331-345.

HILLMAN, Gordon C. y Stuart DAVIES (1990), «Measured Domestication Rates in Wild Wheats and Barley Under Primitive Cultivation, and Their Archaeological Implications», *Journal of World Prehistory*, n.º 4 (2), pp. 157-222.

HOBBES, Thomas (1651), *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil,* Londres, Andrew Crooke. [Hay trad. cast.: *Leviatán*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.]

HOCART, Arthur M. (1954), *Social Origins,* Londres, Watts.

— (1969 [1927]), *Kingship,* Londres, Oxford University Press.

— (1970 [1936]), *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society,* Chicago, University of Chicago Press.

HODDER, Ian (2003), «The Lady and the Seed: Some Thoughts on the Role of Agriculture in the Neolithic Revolution», en Mehmet Özdoğan, Harald Hauptmann y Nezih Başgelen (eds.), *From Villages to Cities: Early Villages in the Near East – Studies Presented to Ufuk Esin,* Estambul, Arkeoloji ve Sanat Yayinlari, pp. 155-161.

— (2004), «Women and Men at Çatalhöyük», *Scientific American*, n.º 290 (1), pp. 76-83.

— (2006), *Çatalhöyük. The Leopard's Tale. Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient «Town»,* Londres, Thames and Hudson.

HODDER, Ian y Craig CESSFORD (2004), «Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük», *American Antiquity*, n.º 69 (1), pp. 17-40.

HODGEN, Margaret Trabue (1964), *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

HOFFMANN, Dirk *et al*. (2018), «U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neanderthal Origin of Iberian Cave Art», *Science*, n.º 359 (6378), pp. 912-915.

HOLDAWAY, Simon J. y Willeke WENDRICH (eds.) (2017), *The Desert Fayum Reinvestigated: The Early to Mid-Holocene Landscape Archaeology of the Fayum North Shore, Egypt,* Los Ángeles, UCLA Cotsen Institute of Archaeology.

HOLM, Tom (2002), «American Indian Warfare: The Cycles of Conflict and the Militarization of Native North America», en Philip J. Deloria y Neal Salisbury (eds.), *A Companion to American Indian History,* Oxford, Blackwell, pp. 154-172.

HOLT, Julie Zimmerman (2009), «Rethinking the Ramey State: Was Cahokia the Center of a Theater State?», *American Antiquity*, n.º 74 (2), pp. 231-254.

HORNBORG, Alf (2005), «Ethnogenesis, Regional Interaction, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a Systems Perspective», *Current Anthropology*, n.º 46 (4), pp. 589-620.

HORNBORG, Alf y Jonathan D. HILL (eds.) (2011), *Ethnicity in Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory,* Boulder, University Press of Colorado.

HRDY, Sarah Blaffer (2009), *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

HUDSON, Charles (1976), *The Southeastern Indians,* Knoxville, University of Tennessee Press.

— (1979) (ed.), *Black Drink: A Native American Tea,* Athens, University of Georgia Press.

HUDSON, Michael (2018), *And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year,* Dresde, ISLET-Verlag.

HUDSON, Michael y Baruch A. LEVINE (eds.) (1996), *Privatization in the Ancient Near East and the Classical World,* Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

HUMPHREY, Louise y Chris STRINGER (2018), *Our Human Story,* Londres, Natural History Museum.

HUNTER, Graeme (1989), «The Fate of Thomas Hobbes», *Studia Leibnitiana*, n.º 21 (1), pp. 5-20.

HUTCHINSON, Sharon (1996), *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State,* Berkeley, University of California Press.

HYLAND, Sabine (2016), «How Khipus Indicated Labour Contributions in an Andean Village: An Explanation of Colour Banding, Seriation and Ethnocategories», *Journal of Material Culture*, n.º 21, (4), pp. 490-509.

— (2017), «Writing with Twisted Cords: The Inscriptive Capacity of Andean Khipus», *Current Anthropology*, n.º 58, (3), pp. 412-419.

IAKOVLEVA, Lioudmila (2015), «The Architecture of Mammoth Bone Circular Dwellings of the Upper Palaeolithic Settlements in Central and Eastern Europe and Their Socio-Symbolic Meanings», *Quaternary International*, n.º 359-360, pp. 324-334.

INGOLD, Tim, David RICHES y James WOODBURN (eds.) (1998), *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change,* Oxford, Berg.

INSOLL, Timothy (ed.) (2017), *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines,* Oxford, Oxford University Press.

ISAAC, Barry L. (1983), «The Aztec "Flowery War": A Geopolitical Explanation», *Journal of Anthropological Research*, n.º 39 (4), pp. 415-432.

ISAKHAN, Benjamin (2011), «What is So "Primitive" About "Primitive Democracy"? Comparing the Ancient Middle East and Classical Athens», en B. Isakhan y S. Stockwell (eds.), *The Secret History of Democracy,* Londres, Palgrave Macmillan, pp. 19-34.

ISBELL, William H. (2008), «Wari and Tiwanaku: International Identities in the Central Andean Middle Horizon», en H. Silverman y W. H. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology,* Nueva York, Springer, pp. 731-759.

JACOBS, Jane (1969), *The Economy of Cities,* Nueva York, Knopf Doubleday. [Hay trad. cast.: *La economía de las ciudades*, Barcelona, Península, 1975.]

JACOBS, Ken (1995), «Returning to Oleni' Ostrov: Social, Economic, and Skeletal Dimensions of a Boreal Forest Mesolithic Cemetery», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 14 (4), pp. 359-403.

JACOBSEN, Thorkild (1943), «Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia», *Journal of Near Eastern Studies*, n.º 2 (3), pp. 159-172.

— (1976), *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

JAMES, Hannah V. A. y Michael D. PETRAGLIA (2005), «Modern Human Origins and the Evolution of Behaviour in the Later Pleistocene Record of South Asia», *Current Anthropology*, n.º 46, pp. 3-27.

JAMIESON, Susan M. (1992), «Regional Interaction and Ontario Iroquois Evolution», *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie*, n.º 16, pp. 70-88.

JANSEN, Michael (1993), «Mohenjo-Daro, Type Site of the Earliest Urbanization Process in South Asia; Ten Years of Research at Mohenjo-Daro Pakistan and an Attempt at a Synopsis», en A. Parpola y P. Koskikallio (eds.), *South Asian Archaeology,* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, pp. 263-280.

JAUBERT, Jacques *et al*. (2016), «Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France», *Nature*, n.º 534, pp. 111-115.

JEUNESSE, C. (1997), *Pratiques funéraires au néolithique ancien: sépultures et nécropoles danubiennes 5500-4900 av. J. -C.,* París, Errance.

JOHANSEN, Bruce E. (1982), *Forgotten Founders: Benjamin Franklin, the Iroquois, and the Rationale for the American Revolution,* Ipswich, Massachusetts, Gambit, Inc..

— (1998), *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom,* Santa Fe, Clear Light Publishers.

JOHANSEN, Bruce Elliot y Barbara Alice Mann (eds.) (2000), *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy),* Westport, Connecticut, Greenwood Press.

JOHNSON, Douglas (1997), *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries,* Oxford, Clarendon Press.

JOHNSON, Gregory A. (1982), «Organizational Structure and Scalar Stress», en Colin Renfrew, Michael Rowlands y Barbara A. Segraves-Whallon (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology,* Nueva York, Academic Press, pp. 389-421.

JONES, Jana *et al*. (2014), «Evidence for prehistoric origins of Egyptian mummification in Late Neolithic burials», *PLoS ONE*, n.º 9 (8), e103608.

JONES, Martin *et al*. (2011), «Food Globalization in Prehistory», *World Archaeology*, n.º 43 (4), pp. 665-675.

JORDAN, Peter *et al*. (2016), «Modelling the Diffusion of Pottery Technologies Across Afro-Eurasia: Emerging Insights and Future Research», *Antiquity*, n.º 90 (351), pp. 590-603.

JORGENSEN, Joseph G. (1980), *Western Indians: Comparative Environments, Languages and Cultures of 172 Western American Indian Tribes,* San Francisco, W. H. Freeman and Co.

JUNG, Carl G. (1958), *The Undiscovered Self,* Boston, Little, Brown and Co. [Hay trad. cast.: *Presente y futuro*, Buenos Aires, Sur, 1963.]

KAN, Sergei (ed.) (2001), *Strangers to Relatives: The Adoption and Naming of Anthropologists in North America,* Lincoln, University of Nebraska

Press.

KANJOU, Youssef *et al*. (2013), «Early Human Decapitation, 11,700-10,700 cal BP, within the Pre-Pottery Neolithic Village of Tell Qaramel, North Syria», *International Journal of Osteoarchaeology*, n.º 25 (5), pp. 743-752.

KARAHASHI, Fumi (2016), «Women and Land in the Presargonic Lagaš Corpus», en B. Lyon y C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East,* Boston y Berlín, De Gruyter, pp. 57-70.

KARSTEN, Per y Bo KNARRSTRÖM (2001), «Tågerup – Fifteen Hundred Years of Mesolithic Occupation in Western Scania, Sweden: A Preliminary View», *European Journal of Archaeology*, n.º 4 (2), pp. 165-174.

KASHINA, E. y A. ZHULNIKOV (2011), «Rods with Elk Heads: Symbols in Ritual Context», *Estonian Journal of Archaeology*, n.º 15, pp. 18-31.

KAVANAGH, Thomas M. (1994), «Reading the Moment and the Moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne*», *Modern Language Quarterly*, n.º 55 (2), pp. 125-147.

KEHOE, Alice Beck (2007), «Osage Texts and Cahokia Data», en F. Kent Reilly III y James F. Garber (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography,* Austin, University of Texas Press, pp. 246-262.

KEIGHTLEY, David N. (1999), «The Shang: China's First Historical Dynasty», en M. Loewe y E. L. Shaughnessy (eds.), pp. 232-291.

KELLY, John E. (2008), «Contemplating Cahokia's Collapse», en Jim A. Railey y Richard Martin Reycraft (eds.), *Global Perspectives on the Collapse of Complex Systems,* Anthropological Papers, n.º 8, Albuquerque, Maxwell Museum of Anthropology.

KELLY, Raymond C. (2000), *Warless Societies and the Origins of War,* Ann Arbor, University of Michigan Press.

KELLY, Robert L. (2013), *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum,* Cambridge, Cambridge University Press.

KEMP, Barry (2006), *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Londres, Routledge, 2.ª ed.

KENOYER, J. M. (1992), «Harappan Craft Specialization and the Question of Urban Segregation and Stratification», *The Eastern Anthropologist*, n.º 45 (1-2), pp. 39-54.

— (1998), *Ancient Cities of the Indus Valley,* Karachi, Oxford University Press.

KERIG, T. (2003), «Von Gräbern und Stämmen: Zur Interpretation Bandkeramischer Erdwerke», en U. Veit, T. L. Kienlin, C. Kümmel *et al*. (eds.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur,* Münster, Waxmann, pp. 225-244.

KIDDER, Tristram R. (2018), «Poverty Point», en Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology,* Oxford, Oxford University Press, pp. 464-469.

KILIAN, Klaus (1988), «The Emergence of Wanax Ideology in the Mycenaean Palaces», *Oxford Journal of Archaeology*, n.º 7 (3), pp. 291-302.

KING, Adam (2003), *Etowah: The Political History of a Chiefdom Capital,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

— (2004), «Power and the Sacred: Mound C and the Etowah Chiefdom», en Richard F. Townsend y Robert V. Sharp (eds.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South,* New Haven, Connecticut, The Art Institute of Chicago, pp. 151-165.

— (2007), «Mound C and the Southeastern Ceremonial Complex in the History of the Etowah site», en A. King (ed.), *Southeastern Ceremonial Complex Chronology, Content, Context,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 107-133.

KIRCH, Patrick V. (1990), «Specialization and Exchange in the Lapita Complex of Oceania (1600-500 B. C.)», *Asian Perspectives*, n.º 29 (2), pp. 117-133.

KIRLEIS, Wiebke y Marta DAL CORSO (2016), «Trypillian Subsistence Economy: Animal and Plant Exploitation», en Müller *et al*. (eds.), pp. 195-206.

KNIGHT, Chris (1991), *Blood Relations. Menstruation and the Origins of Culture,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

KNIGHT, Vernon J. Jr. (1986), «The Institutional Organization of Mississippian Religion», *American Antiquity*, n.º 51, pp. 675-687.

— (1989), «Some Speculations on Mississippian Monsters», en Patricia Galloway (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis,* Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 205-210.

— (2001), «Feasting and the Emergence of Platform Mound Ceremonialism in Eastern North America», en Michael Dietler y Brian Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power,* Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 311-333.

— (2006), «Symbolism of Mississippian Mounds», en Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood y Tom Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast* (ed. revisada y expandida), Lincoln, Nebraska University Press, pp. 421-434.

KOBAYASHI, Tatsuo (2004), *Jomon Reflections: Forager Life and Culture in the Prehistoric Japanese Archipelago,* Oxford, Oxbow.

KOCH, Alexander *et al*. (2019), «Earth System Impacts of the European Arrival and Great Dying in the Americas after 1492», *Quaternary Science Reviews*, n.º 207 (1), pp. 13-36.

KÖKSAL-SCHMIDT, Çiğdem y Klaus SCHMIDT (2010), «The Göbekli Tepe "Totem Pole". A First Discussion of an Autumn 2010 Discovery (PPN, Southeastern Turkey)», *Neo-Lithics*, n.º 1 (10), pp. 74-76.

KOLATA, Alan (1992), «In the Realm of the Four Quarters», en Alvin M. Josephy (ed.), *America in 1492,* Nueva York, Knopf, pp. 215-247.
— (1997), «Of Kings and Capitals: Principles of Authority and the Nature of Cities in the Native Andean State», en D. L. Nichols y T. H. Charlton (eds.), *The Archaeology of City States: Cross-Cultural Approaches,* Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 245-254.
KONONENKO, Nina *et al*. (2016), «Detecting Early Tattooing in the Pacific Region Through Experimental Usewear and Residue Analyses of Obsidian Tools», *Journal of Archaeological Science*, Reports 8, pp. 147-163.
KOPENAWA, Davi y Bruce ALBERT (2013), *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman,* Londres y Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
KORNIENKO, Tatiana V. (2015), «On the Problem of Human Sacrifice in Northern Mesopotamia in the Pre-Pottery Neolithic», *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, n.º 43 (3), pp. 42-49.
KOWALESKI, Jeff (2003), «Evidence for the Functions and Meanings of Some Northern Maya Palaces», en J. J. Christie (ed.), *Maya Palaces and Elite Residences,* Austin, University of Texas Press, pp. 204-252.
KRISTIANSEN, Kristian (1993), «The Strength of the Past and its Great Might: An Essay on the Use of the Past», *Journal of European Archaeology*, n.º 1 (1), pp. 3-32.
KROEBER, Alfred L. (1925), *Handbook of the Indians of California,* Bureau of American Ethnology Bulletin, n.º 78, Washington, Smithsonian Institution.
— (1944), *Configurations of Cultural Growth,* Berkeley, University of California Press.
KUBLER, George (1962), *The Shape of Time. Remarks on the History of Things,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

[Hay trad. cast.: *La configuración del tiempo: observaciones sobre la historia de las cosas*, Madrid, Nerea, 1988.]

KUIJT, Ian (1996), «Negotiating Equality Through Ritual: A Consideration of Late Natufian and Prepottery Neolithic A Period Mortuary Practices», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 15, pp. 313-336.

KUPER, Rudolph y Stefan KROEPELIN (2006), «Climate-Controlled Holocene Occupation in the Sahara: Motor of Africa's Evolution», *Science*, n.º 313, pp. 803-807.

LA FLESCHE, Francis (1921), «The Osage Tribe: Rite of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men», *Thirty-sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1914-15)*, pp. 35-604, Washington.

— (1930), «The Osage Tribe: Rite of the Wa-xo'-be», *Forty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1927-28)*, Washington, pp. 529-833.

— (1939), *War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians,* Bureau of American Ethnology Bulletin, n.º 101, Washington, Gobierno de Estados Unidos.

LAGROU, Els (2009), *Arte Indígena no Brasil: Agência, Alteridade e Relação,* Belo Horizonte, C/Arte.

LAHONTAN, Louis Armand de Lom d'Arce (1990 [1702ª]), *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des voyages de Mr. le Baron de Lahontan,* Montreal, Presses de l'Université de Montréal, ed. de Réal Ouellet y Alain Beaulieu.

— (1990 [1702b]), *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale,* Montreal, Presses de l'Université de Montréal, ed. de Réal Ouellet y Alain Beaulieu.

— (1990 [1703]), *Supplément aux Voyages du Baron de Lahontan, ou l'on trouve des dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé,* Montreal, Presses de l'Université de Montréal, ed. de Réal Ouellet y Alain Beaulieu.

— (1735), *New Voyages to North America Giving a Full Account of the Customs, Commerce, Religion, and Strange Opinions of the Savages of That Country, With Political Remarks upon the Courts of Portugal and Denmark, and the Present State of the Commerce of Those Countries,* Londres, J. Walthoe.

LANG, Caroline *et al*. (2013), «Gazelle Behaviour and Human Presence at Early Neolithic Göbekli Tepe, South-East Anatolia», *World Archaeology*, n.º 45, pp. 410-429.

LANGLEY, Michelle C., Christopher CLARKSON y Sean ULM (2008), «Behavioural Complexity in Eurasian Neanderthal Populations: A Chronological Examination of the Archaeological Evidence», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 18 (3), pp. 289-307.

LANSING, J. Stephen (1991), *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscapes of Bali,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

LARSON, Greger *et al*. (2007), «Ancient DNA, Pig Domestication, and the Spread of the Neolithic into Europe», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n.º 104, pp. 15276-15281.

LARSSON, Lars (1990), «The Mesolithic of Southern Scandinavia», *Journal of World Prehistory*, n.º 4 (3), pp. 257-309.

LATTAS, Andrew (2006), «The Utopian Promise of Government», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.º 12 (1), pp. 129-150.

LATTIMORE, Owen (1962), *Studies in Frontier History. Collected Papers 1929-58,* Londres, Oxford University Press.

LAZAROVICI, Cornelia-Magda (2010), «Cucuteni Ceramics: Technology, Typology, Evolution, and Aesthetics», en Anthony (ed.), pp. 128-161.

LE GUIN, Ursula K. (1993 [1973]), *The Ones Who Walk Away from Omelas,* Mankato, Minnesota, Creative Education. [Hay trad. cast. en línea en la Biblioteca La Revoltosa: <https://bibliotecalarevoltosa.files.wordpress.com/2010/09/maquetacic3b3n-completa.pdf>.]

LEACH, Edmund (1976), *Culture and Communication,* Cambridge, Cambridge University Press.

LEACOCK, Eleanor (1978), «Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution», *Current Anthropology*, n.º 19, pp. 247-276.

LEE, Richard B. e Irven DEVORE (eds.) (1968), *Man the Hunter,* Chicago, Aldine.

LEHNER, Mark (2015), «Labor and the Pyramids. The Heit el-Ghurab "Workers Town" at Giza», en Steinkeller y Hudson (eds.), pp. 397-522.

LEPPER, Bradley T. (1995), «Tracking Ohio's Great Hopewell Road», *Archaeology*, n.º 48 (6), pp. 52-56.

LESURE, Richard (1998), «The Constitution of Inequality in Yurok Society», *Journal of California and Great Basin Anthropology*, n.º 20 (2), pp. 171-194.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1963), «Do Dual Organizations Exist?», en C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* Harmondsworth, Penguin, pp. 132-163.

— (1966), *The Savage Mind,* Chicago, University of Chicago Press. [Hay trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.]

— (1967 [1944]), «The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso», en R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems,* Austin y Londres, University of Texas Press, pp. 45-62.

— (1982 [1976]), *The Way of the Masks,* Seattle, University of Washington Press. [Hay trad. cast.: *La vía de las máscaras*, México D. F., Siglo XXI, 2005.]

— (1987), *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982,* Oxford, Blackwell.

LEVY, Philip A. (1996), «Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence», *William and Mary Quarterly*, n.º 53 (3), pp. 587-604.

LI, Jaang, Zhouyong SUN, Jing SHAO y Min LI (2018), «When Peripheries Were Centres: A Preliminary Study of the Shimao-Centred Polity in the Loess Highland, China», *Antiquity*, n.º 92 (364), pp. 1008-1022.

LIGHTFOOT, Kent G., y Otis PARRISH (2009), *Californian Indians and their Environment,* Berkeley, University of California Press.

LINCOLN, Charles K. (1994), «Structural and Philological Evidence for Divine Kingship at Chichén Itzá, Yucatan, México», en Hanns J. Prem (ed.), *Hidden Among the Hills*, Acta Mesoamericana, vol. 7, Möckmühl, Verlag von Flemming, pp. 164-196.

LIPSON, M., *et al*. (2017), «Parallel Palaeogenomic Transects Reveal Complex Genetic History of Early European Farmers», *Nature*, n.º 551, pp. 368-372.

LIU, Li y Xingcan CHEN (2012), *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age,* Cambridge, Cambridge University Press.

LIVERANI, Mario (1998), *Uruk: The First City,* Sheffield, Equinox, ed. y trad. al inglés de Z. Bahrani y M. Van De Mieroop.

LOCKHART, James (1985), «Some Nahua Concepts in Postconquest Guise», *History of European Ideas*, n.º 6 (4), pp. 465-482.

LOCKHART, James, Frances BERDAN y Arthur J. O. ANDERSON (1986), *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627),* Salt Lake City, University of Utah Press.

LOEB, Edwin M. (1931), «The Religious Organizations of North-Central California and Tierra del Fuego», *American Anthropologist*, n.º 33 (4), pp. 517-556.
LOEWE, Michael y Edward. L. SHAUGHNESSY (eds.) (1999), *The Cambridge History of Ancient China,* Cambridge, Cambridge University Press.
LOMBARDO, Umberto *et al*. (2020), «Early Holocene Crop Cultivation and Landscape Modification in Amazonia», *Nature*, n.º 581, pp. 190-193.
LORENZ, Karl G. (1997), «A Re-Examination of Natchez Sociopolitical Complexity: A View from the Grand Village and Beyond», *Southeastern Archaeology*, n.º 16 (2), pp. 97-112.
LOVEJOY, Arthur O., y George BOAS (1935), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.
LOWIE, Robert H. (1928), «Incorporeal Property in Primitive Society», *Yale Law Journal,* 37 (5), pp. 551-563.
— (1948), «Some Aspects of Political Organisation Among the American Aborigines», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n.º 78, pp. 11-24.
MCBREARTY, Sally y Alison S. BROOKS (2000), «The Revolution That Wasn't: A New Interpretation of the Origin of Modern Human Behaviour», *Journal of Human Evolution*, n.º 39, pp. 453-563.
MACCORMACK, Carol P. y Marilyn STRATHERN (eds.) (1980), *Nature, Culture, and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press.
MCGREGOR, Gaile (1988), *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactics of Place,* Toronto, University of Toronto Press.
MCINTOSH, Roderick (2005), *Ancient Middle Niger: Urbanism and the Self-Organizing Past,* Cambridge, Cambridge University Press.
MCINTOSH, Susan Keech (2009), *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa,* Cambridge, Cambridge University Press.

MACLACHLAN, Colin M. (1991), *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change,* Berkeley, University of California Press.

MACLEOD, William C. (1928), «Economic Aspects of Indigenous American Slavery», *American Anthropologist*, n.º 30 (4), pp. 632-650.

— (1929), «The Origin of Servile Labor Groups», *American Anthropologist*, n.º 31 (1), pp. 89-113.

MACPHERSON, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism,* Oxford, Oxford University Press. [Hay trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979.]

MADGWICK, Richard *et al*. (2019), «Multi-Isotope Analysis Reveals That Feasts in the Stonehenge Environs and Across Wessex Drew People and Animals from Throughout Britain», *Science Advances*, n.º 5 (3), eaau6078.

MAEDA, Osamu *et al*. (2016), «Narrowing the Harvest: Increasing Sickle Investment and the Rise of Domesticated Cereal Agriculture in the Fertile Crescent», *Quaternary Science Reviews*, n.º 145, pp. 226-237.

MAINE, Henry Sumner, *Lectures on the Early History of Institutions,* Londres, John Murray, 1893 (1875).

MALINOWSKI, Bronisław (1922), *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea,* Londres, Routledge. [Hay trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, Barcelona, Península, 1986.]

MANN, Barbara Alice (1997), «The Lynx in Time: Haudenosaunee Women's Traditions and History», *American Indian Quarterly*, n.º 21 (3), pp. 423-450.

— (1998), «Haudenosaunee (Iroquois) Women, Legal and Political Status», en Bruce Elliott Johansen (ed.), *The Encyclopedia of Native American Legal Tradition,* Westport, Connecticut, Greenwood Press, pp. 112-131.
— (2000), *Iroquoian Women: The Gantowisas,* Nueva York, Peter Lang.
— (2001), «Are You Delusional? Kandiaronk on Christianity», en B. A. Mann (ed.), *Native American Speakers of the Eastern Woodlands: Selected Speeches and Critical Analysis,* Westport, Connecticut, Greenwood Press, pp. 35-82.
MANN, Barbara A. y Jerry L. FIELDS (1997), «A Sign in the Sky: Dating the League of the Haudenosaunee», *American Indian Culture and Research Journal*, n.º 21 (2), pp. 105-163.
MANN, Charles C. (2005), *1491: The Americas before Columbus,* Londres, Granta. [Hay trad. cast.: *1491: una nueva historia de las Américas antes de Colón*, Madrid, Taurus, 2006.]
MANN, Michael (1986), *The Sources of Social Power, vol. 1: A History of Power from the Beginning to ad 1760,* Cambridge, Cambridge University Press.
MANNING, Joseph G. (2003), *Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure,* Cambridge, Cambridge University Press.
MANZANILLA, Linda R. (1993), «Daily Life in Teotihuacan Apartment Compounds» en Berrin y Pasztory (ed.), pp. 90-99.
— (1996), «Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan», *Latin American Antiquity*, n.º 7 (3), pp. 228-246.
— (2015), «Cooperation and Tensions in Multi-Ethnic Corporate Societies Using Teotihuacan, Central Mexico, as a Case Study», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, n.º 112 (30), pp. 9210-9215.
— (2017), «Discussion: The Subsistence of the Teotihuacan Metropolis», *Archaeological and Anthropological Sciences*, n.º 9, pp. 133-140.
MANZURA, Igor (2005), «Steps to the Steppe: Or, How the North Pontic Region Was Colonised», *Oxford Journal of Archaeology*, n.º 24 (4), pp.

313-338.

MARCHESI, Gianni (2004), «Who Was Buried in the Royal Tombs of Ur? The Epigraphic and Textual Data», *Orientalia*, n.º 73 (2), pp. 153-197.

MAREAN, Curtis W. (2014), «The Origins and Significance of Coastal Resource Use in Africa and Western Eurasia», *Journal of Human Evolution*, n.º 77, pp. 17-40.

MARTIN, Simon (2001), «The Power in the West: The Maya and Teotihuacan», en Grube *et al*. (eds.), pp. 98-113.

— (2020), *Ancient Maya Politics: A Political Anthropology of the Classic Period 150–900 CE,* Cambridge, Cambridge University Press.

MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE (2000), *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya,* Londres, Thames and Hudson.

MATAR, Nabil (2009), *Europe Through Arab Eyes, 1578-1727,* Nueva York, Columbia University Press.

MATSUI, Akira y Masaaki KANEHARA (2006), «The Question of Prehistoric Plant Husbandry During the Jomon Period in Japan», *World Archaeology*, n.º 38 (2), pp. 259-273.

MATTHEWS, Wendy (2005), «Micromorphological and Microstratigraphic Traces of Uses and Concepts of Space», en Ian Hodder (ed.), *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons,* Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, British Institute of Archaeology at Ankara, pp. 355-398.

MAUSS, Marcel (1968-1969), *Oeuvres, vols. 1-3,* París, Éditions de Minuit. [Hay trad. cast.: *Obras (Breve biblioteca de reforma 1-3-7)*, Barcelona, Barral, 1970-1973.]

— (2016 [1925]), *The Gift,* Chicago, HAU Books, ed. expandida, seleccionada, anotada y trad. al inglés por Jane I. Guyer. [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el don*, Madrid, Katz, 2010.]

MAUSS, Marcel y Henri BEUCHAT (1979 [1904-1905]), *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology,* Londres, Routledge.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.) (1979), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

MEEK, Ronald (1976), *Social Sciences and the Ignoble Savage,* Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la ciencia social: el desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Barcelona, Siglo XXI, 1981.]

MEILLASSOUX, Claude (1996), *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold,* Chicago, University of Chicago Press, trad. al inglés de Alide Dasnois. [Hay trad. cast.: *Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y dinero*, México D. F., Siglo XXI Editores, 1990.]

MELLAART, James (1967), *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia,* Londres, Thames and Hudson.

MELLARS, Paul *et al*. (eds.) (2007), *Rethinking the Human Revolution: New Behavioural and Biological Perspectives on the Origin and Dispersal of Modern Humans,* Cambridge, McDonald Institute.

MELLER, Harald y Michael SCHEFIK (2015), *Krieg: Eine Archäologische Spurensuche,* Halle (Saale), Landesmuseum für Vorgeschichte.

MENOTTI, Francesco y Aleksey G. KORVIN-PIOTROVSKIY (eds.) (2012), *The Tripolye Culture. Giant-Settlements in Ukraine. Formation, Development and Decline,* Oxford, Oxbow Books.

MERRICK, Jeffrey (1991), «Patriarchalism and Constitutionalism in Eighteenth-Century Parliamentary Discourse», *Studies in Eighteenth-Century Culture*, n.º 20, pp. 317-330.

MESKELL, Lynn, Carolyn NAKAMURA, Rachel KING y Shahina FARID (2008), «Figured Lifeworlds and Depositional Practices at Çatalhöyük», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 18 (2), pp. 139-161.

MIEROOP, Marc van de (1989), «Women in the Economy of Sumer», en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records: Western Asia and Egypt,* Atlanta, Georgia, Scholars Press, pp. 53-66.

— (1997), *The Ancient Mesopotamian City,* Oxford, Oxford University Press.

— (1999), «The Government of an Ancient Mesopotamian City: What We Know and Why We Know So Little», en K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East,* Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, pp. 139-161.

— (2013), «Democracy and the Rule of Law, the Assembly, and the First Law Code», en Crawford (ed.), pp. 277-289.

MIGLIANO, Andrea *et al*. (2017), «Characterization of Hunter-Gatherer Networks and Implications for Cumulative Culture», *Nature Human Behaviour*, n.º 1 (2), p. 43.

MILLER, Daniel (1985), «Ideology and the Harappan Civilization», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 4, pp. 34-71.

MILLER, Heather. M. L. (2000), «Reassessing the Urban Structure of Harappa: Evidence from Craft Production Distribution», *South Asian Archaeology* (1997), pp. 207-247.

MILLER, Joaquin (1873), *Life Amongst the Modocs: Unwritten History,* Londres, Richard Bentley and Son.

MILLER, Mary Ellen y Stephen D. HOUSTON (1987), «The Classic Maya Ball-Game and its Architectural Setting», *RES*, n.º 14, pp. 47-65.

MILLON, René (1964), «The Teotihuacan Mapping Project», *American Antiquity*, n.º 29 (3), pp. 345-352.

— (1970), «Teotihuacan: Completion of Map of Giant Ancient City in the Valley of Mexico», *Science*, n.º 170, pp. 1077-1082.

— (1976), «Social Relations at Ancient Teotihuacan», en E. Wolf (ed.), *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society,* Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 205-248.

— (1988), «Where Do They All Come From? The Provenance of the Wagner Murals at Teotihuacan», en Berrin (ed.), pp. 16-43.

— (1993), «The Place Where Time Began: An Archaeologist's Interpretation of What Happened in Teotihuacan History», en Berrin y Pasztory (eds.), pp. 16-43.

MILNER, George R. (1998), *The Cahokia Chiefdom: The Archaeology of a Mississippian Society,* Washington, Smithsonian Institution Press.

MILNER, George R., George CHAPLIN y Emily ZAVODNY (2013), «Conflict and Societal Change in Late Prehistoric Eastern North America», *Evolutionary Anthropology*, n.º 22 (3), pp. 96-102.

MITCHELL, Donald (1985), «A Demographic Profile of Northwest Coast Slavery», en M. Thompson, M. T. Garcia y F. J. Kense (eds.), *Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions,* Calgary, Alberta, Archaeological Association of the University of Calgary, pp. 227-236.

MITHEN, Steven. J. (2003), *After the Ice: A Global Human History 20,000-5000 bc,* Londres, Weidenfeld and Nicolson.

MITTNIK, Alissa *et al*. (2016), «A Molecular Approach to the Sexing of the Triple Burial at the Upper Paleolithic Site of Dolní Věstonice», *PLoS ONE*, n.º 11 (10), e0163019.

MOORE, Andrew M. T. y Gordon C. HILLMAN (1992), «The Pleistocene to Holocene Transition and Human Economy in Southwest Asia: The Impact of the Younger Dryas», *American Antiquity*, n.º 57 (3), pp. 482-494.

MOOREY, P. R. S. (1964), «The "Plano-Convex Building" at Kish and Early Mesopotamian Palaces», *Iraq*, n.º 26 (2), pp. 83-98.

— (1977), «What Do We Know About the People Buried in the Royal Cemetery?», *Expedition*, n.º 20 (1), pp. 24-40.

MORENO GARCÍA, Juan Carlos (2014), «Recent Developments in the Social and Economic History of Ancient Egypt», *Journal of Ancient Near*

Eastern History, n.º 1 (2), pp. 231-261.
MORGAN, Lewis Henry (1851), *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois,* Nueva York, Dodd, Mead and Co.
— (1877), *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization,* Nueva York, Henry Holt and Co. [Hay trad. cast.: *La sociedad primitiva*, México D. F., Colofón, 2001, introd. de Friedrich Engels.]
MORPHY, Howard (1991), *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge,* Chicago, University of Chicago Press.
MORRIS, Craig y Adriana VON HAGEN (2011), *The Incas: Lords of the Four Quarters,* Londres, Thames and Hudson.
MORRIS, Ellen (2007), «Sacrifice for the State: First Dynasty Royal Funerals and the Rites at Macramallah's Triangle», en Nicola Laneri (ed.), *Performing Death: Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean,* Chicago, Oriental Institute of Chicago, pp. 15-38.
— (2014), «(Un)dying Loyalty: Meditations on Retainer Sacrifice in Ancient Egypt and Elsewhere», en Campbell (ed.), pp. 61-93.
MORRIS, Ian (2015), *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press. [Hay trad. cast.: *Cazadores, campesinos y carbón: una historia de los valores de las sociedades humanas*, Barcelona, Ático de los libros, 2016.]
MOSS, Madonna (1993), «Shellfish, Gender, and Status on the Northwest Coast: Reconciling Archaeological, Ethnographic, and Ethnohistorical Records of the Tlingit», *American Anthropologist*, n.º 95 (3), pp. 631-652.
MOTOLINIA, fray Toribio de Benavente (1914 [1541]), *Historia de los Indios de la Nueva España,* Barcelona, Herederos de Juan Gili.

MUHLBERGER, Steven y Phil PAIN (1996), «Democracy's place in world history», *Journal of World History,* n.º 4 (1), pp. 23-45.

MÜLLER, Johannes (2016), «Human Structure, Social Space: What We Can Learn from Trypyllia», en Müller *et al*. (eds.), pp. 301-304.

MÜLLER, Johannes *et al*. (2016), «Chronology and Demography: How Many People Lived in a Mega-Site», en Müller *et al*. (eds.), pp. 133-170.

MÜLLER, Johannes, Knut RASSMANN y Mykhailo VIDEIKO (eds.) (2016), *Trypillia Mega-Sites and European Prehistory, 4100-3400 BCE,* Londres y Nueva York, Routledge.

MURDOCK, George P. (1937), «Comparative Data on the Division of Labour by Sex», *Social Forces*, n.º 15, pp. 551-553.

MURDOCK, George P., y Caterina PROVOST (1973), «Factors in the Division of Labour by Sex: A Cross-Cultural Analysis», *Ethnology*, n.º 12, pp. 203-226.

MURRA, John Victor (1980), *The Economic Organization of the Inca State,* Chicago, Department of Anthropology, disertación doctoral, 1956; republicada como *The Economic Organization of the Inka State* por JAI Press, Stamford, Connecticut.

— (1982), «The Mit'a Obligations of Ethnic Groups to the Inka State», en G. Collier, R. Rosaldo y J. Wirth (ed.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800,* Nueva York, Academic Press, pp. 237-262.

MUTHU, Sankar (2003), *Enlightenment Against Empire,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

NABOKOV, Peter (1996), «Native Views of History», en Bruce G. Trigger y Wilcomb E. Washburn (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-60.

NASH, June (1978), «The Aztecs and the Ideology of Male Dominance», *Signs*, n.º 4 (2), pp. 349-362.

NEBBIA, Marco *et al*. (2018), «The Making of Chalcolithic Assembly Places: Trypillia Megasites as Materialized Consensus Among Equal Strangers?», *World Archaeology*, n.º 50, pp. 41-61.

NEITZEL, Robert S. (1965), *Archaeology of the Fatherland Site: The Grand Village of the Natchez,* Nueva York, American Museum of Natural History.

— (1972), *The Grand Village of the Natchez Revisited: Excavations at the Fatherland Site, Adams County, Mississippi,* Nueva York, American Museum of Natural History.

NEUMANN, Hans *et al*. (2014), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien,* Münster, Ugarit-Verlag.

NICHOLS, Deborah L. (2016), «Teotihuacan», *Journal of Archaeological Research*, n.º 24, pp. 1-74.

NIEBOER, Herman J. (1900), *Slavery as an Industrial System: Ethnological Researches,* La Haya, Martinus Nijhoff.

NILSSON STUTZ, L. (2010), «A Baltic Way of Death? A Tentative Exploration of Identity in Mesolithic Cemetery Practices», en Å. M. Larsson y L. Papmehl-Dufay (eds.), *Uniting Sea II; Stone Age Societies in the Baltic Sea Region,* Borgholm, Uppsala University.

NISBET, Robert A. (1966), *The Sociological Tradition,* Londres, Heineman. [Hay trad. cast.: *La formación del pensamiento sociológico*, 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1966.]

NISSEN, Hans (2002), «Uruk: Key Site of the Period and Key site of the Problem», en N. Postgate (ed.), *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East,* Londres, British School of Archaeology in Iraq, pp. 1-16.

NISSEN, Hans, Peter DAMEROW y Robert ENGLUND (1993), *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East,* Chicago, University of Chicago Press.

NOBLE, William C. (1978), «The Neutral Indians», en William Englebrecht y Donald Grayson (eds.), *Essays in Northeastern Anthropology in Memory of Marian E. White,* publicación ocasional en *Northeastern Anthropology*, n.º 5, Departmento de Antropología del Franklin Pierce College, Rindge, pp. 152-164.

— (1985), «Tsouharissen's Chiefdom: An Early Historic 17th Century Neutral Iroquoian Ranked Society», *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d'Archéologie*, n.º 9 (2), pp. 131-146.

NODDINGS, Nel (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education,* Berkeley, University of California Press.

NOTROFF, Jens, Oliver DIETRICH y Klaus SCHMIDT (2016), «Gathering of the Dead? The Early Neolithic Sanctuaries at Göbekli Tepe, Southeastern Turkey», en Colin Renfrew, Michael J. Boyd e Iain Morley (eds.), *Death Rituals, Social Order, and the Archaeology of Immortality in the Ancient World,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 65-81.

NUSSBAUM, Martha (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. [Hay trad. cast.: *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano (Estado y sociedad)*, Barcelona, Paidós, 2012.]

NUTTALL, Zelia (1921), «Francisco Cervantes de Salazar. Biographical Notes», *Journal de la Société des Américanistes*, n.º 13 (1), pp. 59-90.

O'CURRY, Eugene (1873), *On the Manners and Customs of the Ancient Irish,* Londres, Williams and Norgate.

O'MEARA, Walter (1968), *Daughters of the Country,* Nueva York, Harcourt, Brace.

O'SHEA, John y Marek ZVELEBIL (1984), «Oleneostrovski Mogilnik: Reconstructing the Social and Economic Organization of Prehistoric Foragers in Northern Russia», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 3, pp. 1-40.

OATES, Joan *et al*. (2007), «Early Mesopotamian Urbanism: A New View from the North», *Antiquity*, n.º 81 (313), pp. 585-600.

OHLRAU, René *et al*. (2016), «Living on the Edge? Carrying Capacities of Trypillian Settlements in the Buh-Dnipro Interfluve», en Müller *et al*. (eds.), pp. 207-220.

OPPENHEIM, A. Leo (1977), *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization,* Chicago y Londres, University of Chicago Press. [Hay trad. cast.: *La antigua Mesopotamia: retrato de una civilización extinguida*, Barcelona, Gredos, 2010.]

OSTROM, Elinor (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action,* Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2000.]

OTT, Sandra (1981), *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Communnity,* Oxford, Clarendon Press.

OUELLET, Réal (1990), «Jésuites et philosophes lecteurs de Lahontan», *Saggi e ricerche di letteratura francese*, n.º 29, pp. 119-164.

— (1995), «À la découverte de Lahontan», *Dix-Huitième Siècle*, n.º 27, pp. 323-333.

OWEN, Linda R. (1994), «Gender, Crafts, and the Reconstruction of Tool Use», *Helinium*, n.º 34, pp. 186-200.

— (1996), «Der Gebrauch von Pflanzen in Jungpaläolithikum Mitteleuropas», *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, n.º 37, pp. 119-146.

OZBEK, Metin (1988), «Culte des cranes humains a Çayönü», *Anatolica*, n.º 15, pp. 127-137.

— (1992), «The Human Remains at Çayönü», *American Journal of Archaeology*, n.º 96 (2), p. 374.

Özkaya, Vecihi y Aytaç Coşkun (2009), «Körtik Tepe, a New Pre-Pottery Neolithic A Site in South-Eastern Anatolia», *Antiquity*, n.º 83 (320).

Pagden, Anthony (1982), *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988.]

— (1983), «The Savage Critic: Some European Images of the Primitive», *The Yearbook of English Studies*, n.º 13 (número especial sobre temas coloniales e imperiales), pp. 32-45.

— (1993), *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

Parker, Arthur C. (1912), *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet,* New York State Museum Bulletin n.º 163, Education Department Bulletin n.º 530, Albany, University of the State of New York.

— (1916), *The Constitution of the Five Nations, or the Iroquois Book of the Great Law,* New York State Museum Bulletin n.º 184, Albany, University of the State of New York.

— (1919), *The Life of General Ely S. Parker, Last Grand Sachem of the Iroquois and General Grant's Military Secretary,* Buffalo Historical Society Publications n.º 23, Buffalo, Nueva York, Buffalo Historical Society.

Parker Pearson, Mike (y el Proyecto Stonehenge Riverside) (2012), *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Mystery,* Londres, Simon and Schuster.

Pärssinen, Martti *et al*. (2009), «Pre-Columbian Geometric Earthworks in the Upper Purús: A Complex Society in Western Amazonia», *Antiquity*, n.º 83, pp. 1084-1095.

PASCOE, Bruce (2014), *Dark Emu: Aboriginal Australia and the Birth of Agriculture,* Londres, Scribe.

PASZTORY, Esther (1988), «A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition», en Berrin (ed.), pp. 45-77.

— (1992), «Abstraction and the Rise of a Utopian State at Teotihuacan», en J. C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan,* Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 281-320.

— (1997), *Teotihuacan, An Experiment in Living,* Norman, University of Oklahoma Press.

PATTERSON, Orlando (1982), *Slavery and Social Death: A Comparative Study,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

PAUKETAT, Timothy R. (1994), *The Ascent of Chiefs: Cahokia and Mississippian Politics in Native North America,* Tuscaloosa, University of Alabama Press.

• (2004), *Ancient Cahokia and the Mississippians,* Cambridge, Cambridge University Press.

• (2007), *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions,* Lanham, Maryland, AltaMira Press.

— (2009), *Cahokia: Ancient America's Great City on the Mississippi,* Penguin Library of American Indian History, Nueva York, Viking.

— (2013), *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient Times,* Londres, Routledge.

PAUKETAT, Timothy R. y Thomas E. EMERSON (eds.) (1997), *Cahokia: Domination and Ideology in the Mississippian World,* Lincoln, University of Nebraska Press.

PAUKETAT, Timothy R., Susan M. ALT y Jeffery D. KRUCHTEN (2015), «City of Earth and Wood: New Cahokia and its Material-Historical Implications», en Norman Yoffee (ed.), *The Cambridge World History,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 437-454.

PAULINYI, Zoltán (1981), «Capitals in Pre-Aztec Central Mexico», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, n.º 35 2/3, pp. 315-350.

PEARSON, Jessica *et al*. (2013), «Food and Social Complexity at Çayönü Tepesi, Southeastern Anatolia: Stable Isotope Evidence of Differentiation in Diet According to Burial Practice and Sex in the Early Neolithic», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 32 (2), pp. 180-189.

PENNINGTON, B., *et al*. (2016), «Emergence of Civilization, Changes in Fluviodeltaic Style and Nutrient Redistribution Forced by Holocene Sea-Level Rise», *Geoarchaeology*, n.º 31, pp. 194-210.

PETERS, Joris *et al*. (2017), «The Emergence of Livestock Husbandry in Early Neolithic Anatolia», en U. Albarella *et al*. (eds.), *The Oxford Handbook of Zooarchaeology,* Oxford, Oxford University Press, pp. 247-265.

PETERSON, Jane (2016), «Woman's Share in Neolithic Society: A View from the Southern Levant», *Near Eastern Archaeology*, n.º 79 (3), pp. 132-139.

PETTITT, Paul (2011), *The Palaeolithic Origins of Human Burial,* Londres, Routledge.

PFAFFENBERGER, Bryan (1988), «Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Anthropology of Technology», *Man* (N. S.), n.º 23 (2), pp. 236-252.

PICCALUGA, Giulia (1977), «Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura», en Bruno Gentili y Giuseppe Paioni (eds.), *Il mito greco,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, Bizzarri, pp. 33-48.

PILLING, Arnold R. (1989), «Yurok Aristocracy and "Great Houses"», *American Indian Quarterly*, n.º 13 (4), pp. 421-436.

PINETTE, Susan (2006), «The Importance of the Literary: Lahontan's Dialogues and Primitivist Thought», *Prose Studies*, n.º 28 (1), pp. 41-53.

PINKER, Steven (2012), *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity,* Londres, Penguin. [Hay trad. cast.: *Los ángeles que llevamos dentro: el declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2012.]

— (2018), *Enlightenment Now: The Case for Science, Reason, Humanism and Progress,* Londres, Allen Lane. [Hay trad. cast.: *En defensa de la Ilustración: por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Barcelona, Paidós, 2018.]

PIPERNO, Dolores R. (2011), «The Origins of Plant Cultivation and Domestication in the New World Tropics: Patterns, Process, and New Developments», *Current Anthropology*, n.º 52 (4), pp. 453-470.

PLUNKET, Patricia y Gabriela URUÑUELA (2005), «Recent Research in Puebla Prehistory», *Journal of Archaeological Research*, n.º 13 (2), pp. 89-127.

— (2006), «Social and Cultural Consequences of a Late Holocene Eruption of Popocatépetl in Central Mexico», *Quarternary International*, n.º 151 (1), pp. 19-28.

POMEAU, René (1967), *Voyages et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle*. SVEC LVII, n.º 22, pp. 1269-1289.

POOL, Christopher A. (2007), *Olmec Archaeology and Early Mesoamerica,* Cambridge, Cambridge University Press.

POSSEHL, G. L. (1996), *Indus Age: The Writing System,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

— (2002), *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective,* Walnut Creek, California, AltaMira Press.

POSTGATE, Nicholas (1992), *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History,* Londres, Routledge. [Hay trad. esp.: *Mesopotamia arcaica: sociedad y economía en el amanecer de la historia*, Madrid, Akal, 1999.]

POURNELLE, Jennifer (2003), *Marshland of Cities: Deltaic Landscapes and the Evolution of Mesopotamian Civilization,* San Diego, University of California.

POWELL, Adam, Shennan Stephen y Mark G. Thomas (2009), «Late Pleistocene Demography and the Appearance of Modern Human Behaviour», *Science*, n.º 324, pp. 1298-1301.

POWELL, Marvin A. (ed.) (1987), *Labor in the Ancient Near East,* New Haven, Connecticut, American Oriental Society.

POWERS, Stephen (1877), *Tribes of California,* Washington, Government Printing Office.

PRENDERGAST, Amy L., Alexander J. E. PRYOR, Hazel READE y Rhiannon E. STEVENS (2018), «Seasonal records of palaeoenvironmental change and resource use from archaeological assemblages», *Journal of Archaeological Science,* Reports n.º 21.

PREZIOSI, Donald, y Louise A. HITCHCOCK (1999), *Aegean Art and Architecture,* Oxford, Oxford University Press.

PROVINSE, John, «Plains Indian culture», en Fred Eggan (ed.) (1937), *Social Anthropology of North American Tribes,* Chicago, University of Chicago Press.

PRYOr, Alexander J. E., *et al*. (2020), «The Chronology and Function of a New Circular Mammoth-Bone Structure at Kostenki 11», *Antiquity*, n.º 94 (374), pp. 323-341.

QUILTER, Jeffrey (2002), «Moche Politics, Religion, and Warfare», *Journal of World Prehistory*, n.º 16 (2), pp. 145-195.

RANERE, Anthony J., *et al*. (2009), «The Cultural and Chronological Context of Early Holocene Maize and Squash Domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico», *Proceedings of the National Academy of Sciences,* n.º 106 (13), 5014.

RATNAGAR, Shereen (2004), *Trading Encounters: From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age,* Nueva Delhi, Oxford University Press.

— (2016), *Harappan Archaeology: Early State Perspectives,* Nueva Delhi, Primus Books.

REDDING, Richard W. (1998), «Ancestoral Pigs: A New (Guinea) Model for Pig Domestication in the Middle East», *MASCA Research Papers in Science and Archaeology*, n.º 15, pp. 65-76.

REHAK, Paul (2002), «Imag(in)ing a Women's World in Bronze Age Greece», en Nancy Sorkin Rabinowitz y Lisa Auanger (eds.), *Among Women from the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World,* Austin, University of Texas Press, pp. 34-59.

REICH, David, Richard E. GREEN *et al*. (2010), «Genetic History of an Archaic Hominin Group from Denisova Cave in Siberia», *Nature*, n.º 468 (7327), p. 1053.

RENFREW, Colin (1972), *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC,* Londres, Methuen.

— (1987), *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins,* Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. esp.: *Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1990.]

— (2007), *Prehistory: The Making of the Human Mind,* Londres, Weidenfeld and Nicolson.

RENFREW, Colin y Bin LIU (2018), «The Emergence of Complex Society in China: The Case of Liangzhu», *Antiquity*, n.º 92 (364), pp. 975-990.

RENGER, Johannes M. (1995), «Institutional, Communal, and Individual Ownership or Possession of Arable Land in Ancient Mesopotamia from the End of the Fourth to the End of the First Millennium BC», *Chicago-Kent Law Review*, n.º 71 (1), pp. 269-319.

REYNOLDS, Natasha y Felix RIEDE (2019), «House of Cards: Cultural Taxonomy and the Study of the European Upper Palaeolithic», *Antiquity*, n.º 371, pp. 1350-1358.

RICHARDSON, Seth (2012), «Early Mesopotamia: The Presumptive State», *Past and Present,* n.º 215, pp. 3-49.

RICHERSON, Peter J., y Robert BOYD (2001), «Institutional Evolution in the Holocene: The Rise of Complex Societies», *Proceedings of the British Academy*, n.º 110, pp. 197-234.

RICHERSON, Peter J., Robert BOYD y Robert L. BETTINGER (2001), «Was Agriculture Impossible during the Pleistocene but Mandatory during the Holocene? A Climate Change Hypothesis», *American Antiquity*, n.º 66 (3), pp. 387-411.

RICHTER, Daniel K. (1972), «Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites», en Jacques Proust (ed.), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières,* Ginebra, Librairie Droz, pp. 163-200.

— (1992), *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

RICK, John W. (2017), «The Nature of Ritual Space at Chavín de Huántar», en Silvana Rosenfeld y Stefanie L. Bautista (eds.), *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology,* Boulder, University Press of Colorado, pp. 21-50.

RINGLE, William A. (2004), «On the Political Organization of Chichen Itza», *Ancient Mesoamerica*, n.º 15, pp. 167-218.

RISSMAN, Paul (1988), «Public Displays and Private Values: A Guide to Buried Wealth in Harappan Archaeology», *World Archaeology*, n.º 20, pp. 209-228.

RITCHIE, Morgan, Dana LEPOFSKY *et al*. (2016), «Beyond Culture History: Coast Salish Settlement Patterning and Demography in the Fraser Valley, BC», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 43, pp. 140-154.

RODRIGUES, Teresa (2005), «Gender and Social Differentiation within the Turner Population, Ohio, as Evidenced by Activity-Induced

Musculoskeletal Stress Markers», en Carr y Case (eds.), pp. 405-427.

ROEBROEKS, Wil *et al*. (2000), *Hunters of the Golden Age: The Mid-Upper Palaeolithic of Eurasia 30,000-20,000 BP,* Leiden, University of Leiden Press.

ROLLINGS, Willard H. (1992), *The Osage: An Ethnohistorical Study of Hegemony on the Prairie-Plains*, Columbia, University of Missouri Press.

ROOSEVELT, Anna (2013), «The Amazon and the Anthropocene: 13,000 Years of Human Influence in a Tropical Rainforest», *Anthropocene*, n.º 4, pp. 69-87.

ROSENWIG, Robert M. (2010), *The Beginnings of Mesoamerican Civilization: Inter-Regional Interaction and the Olmec,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (2017), «Olmec Globalization: A Mesoamerican Archipelago of Complexity», en Tamar Hodos (ed.), *The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization,* Londres, Routledge, pp. 177-193.

ROTH, Anne Macy (1991), *Egyptian Phyles in the Old Kingdom: The Evolution of a System of Social Organization,* Chicago, Oriental Institute.

— (2002), «The Meaning of Menial Labour: "Servant Statues" in Old Kingdom Serdabs», *Journal of the American Research Center in Egypt*, n.º 39, pp. 103-121.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1984 [1754]), *A Discourse on Inequality,* Londres, Penguin, trad. al inglés de Maurice Cranston. [Hay trad. cast. gratuita en línea en el Instituto Cervantes: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discurso-sobre-el-origen-de-la-desigualdad-entre-los-hombres—0/html/ff008a4c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_5.html>.]

ROWE, John (1982), «Inca Policies and Institutions Relating to Cultural Unification of the Empire», en G. A. Collier, R. I. Rosaldo y J. D. Wirth

(eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800,* Nueva York, Academic, pp. 93-117.

ROWLEY-CONWY, Peter (2001), «Time, Change, and the Archaeology of Hunter-Gatherers: How Original is the "Original Affluent Society"?», en P. Rowley-Conwy, R. Layton y C. Panter-Brick (eds.), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 39-72.

SABLIN, Mikhail, Natasha Reynolds *et al*. (en preparación), «The Epigravettian site of Yudinovo, Russia: Mammoth bone structures as ritualized middens».

SAGARD, Gabriel (1939 [1632]), *Le Grand Voyage du Pays des Hurons,* París, Denys Moreau.

SAHLINS, Marshall (1968), «Notes on the Original Affluent Society», en Lee y DeVore (eds.), pp. 85-89.

— (1985), *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press. [Hay trad. cast.: *Islas de historia: la muerte del capitán Cook*, Barcelona, Gedisa, 1988.]

— (1996), «The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology», *Current Anthropology*, n.º 37 (3), pp. 395-428.

— (1999), «Two or Three Things I Know about Culture», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.º 5 (3), pp. 399-421. [Hay trad. cast.: «Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura», en *Revista Colombiana de Antropología*, v. 37 (20010101), 2001, pp. 290-327.]

— (2004), *Apologies to Thucydides,* Chicago, University of Chicago Press.

— (2008), «The Stranger-King, Or, Elementary Forms of Political Life», *Indonesia and the Malay World*, n.º 36 (105), pp. 177-199.

— (2017 [1972]), *Stone Age Economics,* Abingdon y Nueva York, Routledge. [Hay trad. esp.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1987.]

• (2017), «The Stranger-Kingship of the Mexica», en Graeber y Sahlins, pp. 223-248.

SAHLINS, Marshall D. y Elman R. SERVICE (1960), *Evolution and Culture,* Ann Arbor, University of Michigan Press.

SALLER, Richard P. (1984), «Familia, *domus*, and the Roman conception of the family», *Phoenix*, n.º 38 (4), pp. 336-355.

SALOMON, Frank (2004), *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village,* Durham, Carolina del Norte, y Londres, Duke University Press. [Hay trad. cast.: *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.]

SANDAY, Peggy R. (1981), *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality,* Cambridge, Cambridge University Press. [Hay trad. cast.: *Poder femenino y dominio masculino*, Barcelona, Ed. Mitre, 1986.]

— (2002), *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy,* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

SANTANA, Jonathan *et al*. (2012), «Crania with Mutilated Facial Skeletons: A New Ritual Treatment in an Early Pre-Pottery Neolithic B Cranial Cache at Tell Qarassa North (South Syria)», *American Journal of Physical Anthropology*, n.º 149, pp. 205-216.

SANTOS-GRANERO, Fernando (2009), *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life,* Austin, University of Texas Press.

SASSAMAN, Kenneth E. (2005), «Poverty Point as Structure, Event, Process», *Journal of Archaeological Method and Theory*, n.º 12 (4), pp. 335-364.

— (2008) (ed.), «The New Archaic», *The Society for American Archaeology: Archaeological Record*, n.º 8 (5), número especial.

— (2010), *The Eastern Archaic, Historicized,* Lanham, Maryland, AltaMira Press.

SASSAMAN, Kenneth E. y Michael J. HECKENBERGER (2004), «Roots of the Theocratic Formative in the Archaic Southeast», en G. Crothers (ed.), *Hunter-Gatherers in Theory and Archaeology,* Carbondale, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press, pp. 423-444.

SAYRE, Gordon M. (1997), *Les Sauvages Américains: representations of Native Americans in French and English Colonial Literature,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

SCARRY, Elaine (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World,* Oxford, Oxford University Press.

SCERRI, Eleanor M. L. (2017), «The North African Middle Stone Age and its Place in Recent Human Evolution», *Evolutionary Anthropology*, n.º 26 (3), pp. 119-135.

SCERRI, Eleanor M. L., Mark G. Thomas *et al*. (2018), «Did Our Species Evolve in Subdivided Populations Across Africa, and Why Does It Matter?», *Trends in Ecology & Evolution*, n.º 33 (8), pp. 582-594.

SCHEFFLER, Thomas (2003), «"Fertile Crescent", "Orient", "Middle East": The Changing Mental Maps of Southwest Asia», *European Review of History*, n.º 10 (2), pp. 253-272.

SCHEIDEL, Walter (2017), *The Great Leveller: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

SCHIRMER, Wulf (1990), «Some Aspects of Building at the "Aceramic-Neolithic" Settlement of Çayönü Tepesi», *World Archaeology*, n.º 21 (3), pp. 363-387.

SCHLANGER, Nathan (2006), *Marcel Mauss: Techniques, Technology, and Civilisation,* Nueva York y Oxford, Durkheim Press/Berghahn Books.

SCHMANDT-BESSERAT, Denise (1992), *Before Writing,* Austin, University of Texas Press.

SCHMIDT, Isabell y Andreas ZIMMERMANN (2019), «Population Dynamics and Socio-Spatial Organization of the Aurignacian: Scalable Quantitative Demographic Data for Western and Central Europe», *PLoS ONE*, n.º 14 (2), e0211562.

SCHMIDT, Klaus (1998), «Frühneolithische Silexdolche», en Güven Arsebük *et al*. (eds.), *Light on Top of the Black Hill, Studies Presented to Halet Çambel,* Estambul, Yeni, pp. 681-692.

— (2006), *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*, Múnich, C. H. Beck.

SCHMIDT, Morgan J., *et al*. (2014), «Dark Earths and the Human Built Landscape in Amazonia: A Widespread Pattern of Anthrosol Formation», *Journal of Archaeological Science*, n.º 42, pp. 152-165.

SCHNAPP, Alain (1996), *The Discovery of the Past: The Origins of Archaeology,* Londres, British Museum Press.

SCHNEIDER, Thomas (2008), «Periodizing Egyptian History: Manetho, Convention, and Beyond», en Klaus-Peter Adam (ed.), *Historiographie in der Antike,* Berlín y Nueva York, De Gruyter, pp. 183-197.

SCHOEP, Ilse (2008), «Building the Labyrinth: Arthur Evans and the Construction of Minoan Civlisation», *American Journal of Archaeology*, n.º 122 (1), pp. 5-32.

SCHOR, Juliet B. (1991), *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure,* Nueva York, Basic Books.

SCHRAKAMP, I. (2010), *Krieger und Waffen im frühen Mesopotamien, Organisation und Bewaffnung des Militärs in frühdynastischer und sargonischer Zeit,* Marburgo, Philipps-Universität.

SCHULTING, Rick J. (2006), «Antlers, Bone Pins and Flint Blades: The Mesolithic Cemeteries of Téviec and Hoëdic, Brittany», *Antiquity*, n.º 70 (268), pp. 335-350.

SCHULTING, Rick J. y Michael P. RICHARDS (2001), «Dating Women and Becoming Farmers: New Palaeodietary and AMS Dating Evidence from the Breton Mesolithic Cemeteries of Téviec and Hoëdic», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 20, pp. 314-344.

SCHULTING, Rick J. y Linda FIBIGER (eds.) (2012), *Sticks, Stones, and Broken Bones: Neolithic Violence in a European Perspective,* Oxford, Oxford University Press.

SCHULTZ, James W. (1935), *My Life as an Indian,* Boston, Houghton Mifflin Company.

SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press. [Hay trad. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003.]

— (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

— (2017), *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

SEEMAN, Mark F. (1979), «Feasting with the Dead: Ohio Hopewell Charnel House Ritual as a Context for Redistribution», en David S. Brose y N'omi B. Greber (eds.), *Hopewell Archaeology: The Chillicothe Conference,* Kent, Ohio, Kent State University Press, pp. 39-46.

— (1988), «Ohio Hopewell Trophy-Skull Artifacts as Evidence for Competition in Middle Woodland Societies circa 50 B. C.-A. D. 350», *American Antiquity*, n.º 53 (3), pp. 565-577.

— (2004), «Hopewell Art in Hopewell Places», en Richard F. Townsend y Robert V. Sharp (eds.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South,* New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press, pp. 57-71.

SEIDLMAYER, Stephan J. (2000), «The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC)» en I. Shaw (ed.), 2004, pp. 118-147.

SELIGMAN, Adam B., Robert P. WELLER, Michael J. PUETT y Bennett SIMON (2008), *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity,* Oxford, Oxford University Press.

SEN, Amartya (2001), *Development as Freedom,* Oxford, Oxford University Press. [Hay trad. cast., *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.]

SERVET, Jean-Michel (1981), «Primitive Order and Archaic Trade. Part I», *Economy and Society*, n.º 10 (4), pp. 423-450.

— (1982), «Primitive Order and Archaic Trade. Part II», *Economy and Society*, n.º 11 (1), pp. 22-59.

SEVERI, Carlo (2015), *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination,* Chicago, HAU Books, (trad. al inglés de Janet Lloyd; prefacio de David Graeber).

SHADY SOLIS, Ruth, Jonathan HAAS y Winifred CREAMER (2001), «Dating Caral, a Preceramic Site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru», *Science*, n.º 292 (5517), pp. 723-726.

SHARAN, M. K. (1983), «Origin of Republics in India with Special Reference to the Yaudheya Tribe», en B. N. Mukherjee *et al*. (eds.), *Sri Dinesacandrika – Studies in Indology,* Nueva Delhi, Sundeep Prakashan, pp. 241-252.

SHARER, Robert J. (2003), «Founding Events and Teotihuacan Connections at Copán, Honduras», en Braswell (ed.), pp. 143-165.

SHARMA, J. P. (1968), *Republics in Ancient India, 1500 B.C. to 500 B.C.,* Leiden, Brill.

SHAUGHNESSY, Edward. L. (1989), «Historical Geography and the Extent of the Earliest Chinese Kingdom», *Asia Minor* (2), n.º 2, pp. 1-22.

— (1999), «Western Zhou history», en Loewe y Shaughnessy (eds.), pp. 288-351.

SHAW, Ian (ed.) (2000), *The Oxford History of Ancient Egypt,* Oxford, Oxford University Press.

SHENNAN, Stephen (2009), «Evolutionary Demography and the Population History of the European Early Neolithic», *Human Biology*, n.º 81, pp. 339-355.

— (2018), *The First Farmers of Europe: An Evolutionary Perspective,* Cambridge, Cambridge University Press.

SHENNAN, Stephen y Kevan EDINBOROUGH (2006), «Prehistoric Population History: From the Late Glacial to the Late Neolithic in Central and Northern Europe», *Journal of Archaeological Science*, n.º 34, pp. 1339-1345.

SHENNAN, Stephen *et al*. (2013), «Regional Population Collapse Followed Initial Agriculture Booms in Mid-Holocene Europe», *Nature*, n.º 4, pp. 1-8.

SHEPPARD, Peter J. (2011), «Lapita Colonization across the Near/Remote Oceania Boundary», *Current Anthropology*, n.º 52 (6), pp. 799-840.

SHERRATT, Andrew (1980), «Water, Soil and Seasonality in Early Cereal Cultivation», *World Archaeology*, n.º 11, pp. 313-330.

— (1995), «Reviving the Grand Narrative: Archaeology and Long-Term Change», *Journal of European Archaeology*, n.º 3 (1), pp. 1-32.

— (1997), *Economy and Society in Prehistoric Europe: Changing Perspectives,* Edimburgo, Edinburgh University Press.

— (1999), «Cash Crops Before Cash: Organic Consumables and Trade», en Chris Gosden y John G. Hather (eds.), *The Prehistory of Food: Appetites for Change,* Londres, Routledge, pp. 13-34.

— (2004), «Fractal Farmers: Patterns of Neolithic Origins and Dispersal», en C. Scarre *et al*. (eds.), *Explaining Social Change: Studies in Honour of Colin Renfrew,* Cambridge, McDonald Institute, pp. 53-63.

— (2007), «Diverse Origins: Regional Contributions to the Genesis of Farming», en Colledge y Conolly (eds.), pp. 1-20.

SHERRATT, Susan (2000), *Arthur Evans, Knossos, and the Priest-King,* Oxford, Ashmolean Museum.

— (2001), «Potemkin Palaces and Route-Based Economies», en Voutsaki y Killen (eds.), pp. 214-238.

SHERWOOD, Sarah C. y Tristam R. KIDDER (2011), «The DaVincis of Dirt: Geo-Archaeological Perspectives on Native American Mound Building in the Mississippi River Basin», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 30, pp. 69-87.

SHIMONY, Annemarie (1961), *Conservatism Among the Six Nations Iroquois Reservation,* Yale University Publications in Anthropology, n.º 65, New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press.

— (1970), «Iroquois Witchcraft at Six Nations», en Deward E. Walker, Jr. (ed.), *Systems of Witchcraft and Sorcery,* Moscú, ID: Anthropological Monographs of the University of Idaho, pp. 239-265.

SHIPTON, Ceri *et al*. (2018), «78,000-Year-Old Record of Middle and Later Stone Age Innovation in an East African Tropical Forest», *Nature Communications*, n.º 9, p. 1832.

SHKLAR, Judith (1964), «Rousseau's Images of Authority», *The American Political Science Review*, n.º 58 (4), pp. 919-932.

SHUMILOVSKIKH, Lyudmila S., Elena NOVENKO y Thomas GIESECKE (2017), «Long-Term Dynamics of the East European Forest-Steppe Ecotone», *Journal of Vegetation Science*, n.º 29 (3), pp. 416-426.

SIKORA, Martin *et al*. (2017), «Ancient Genomes Show Social and Reproductive Behavior of Early Upper Paleolithic Foragers», *Science*, n.º 358 (6363), pp. 659-662.

SILVER, Morris (2015), «Reinstating Classical Athens: The production of public order in an ancient community», *Journal on European History of Law*, n.º 1, pp. 3-17.

SILVERBLATT, Irene (1987), *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

SILVERMAN, Eric K. (2001), *Masculinity, Motherhood, and Mockery: Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea,* Ann Arbor, University of Michigan Press.

SIMONSE, Simon (1992), *Kings of Disaster: Dualism, Centralism, and the Scapegoat-king in Southeastern Sudan,* Leiden, Brill.

— (2005), «Tragedy, Ritual and Power in Nilotic Regicide: The Regicidal Dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in Contemporary Perspective», en D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship,* Oxford, Berg, pp. 67-100.

SIOUI, Georges (1972), «A la réflexion des Blancs d'Amérique du Nord et autres étrangers», *Recherches amérindiennes au Quebec*, n.º 2 (4-5), pp. 65-68.

— (1992), *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic,* Montreal, McGill-Queen's University Press.

— (1999), *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle,* Vancouver, British Columbia University Press.

SIPILÄ, Joonäs y Antti LAHELMA (2006), «War as a Paradigmatic Phenomenon: Endemic Violence and the Finnish Subneolithic», en T. Pollard e I. Banks (eds.), *Studies in the Archaeology of Conflict,* Leiden, Brill, pp. 189-209.

SKOGLUND, Pontus *et al*. (2016), «Genomic Insights into the Peopling of the Southwest Pacific», *Nature*, n.º 538 (7626), pp. 510-513.

SKOUSEN, B. Jacob (2016), «Pilgrimage and the Construction of Cahokia: A View from the Emerald Site», disertación doctoral, University of Illinois en Urbana-Champaign.

SLON, Viviane *et al*. (2014), «The Plastered Skulls from the Pre-Pottery Neolithic B Site of Yiftahel (Israel) – a Computed Tomography-Cased Analysis», *PLoS ONE*, n.º 9 (2), e89242.

SMITH, Bruce D. (1992), «Mississippian Elites and Solar Alignments: A Reflection of Managerial Necessity, or Levers of Social Inequality?», en

A. W. Barker y T. R. Pauketat (eds.), *Lords of the Southeast: Social Inequality and the Native Elites of Southeastern North America,* Washington, Archaeological Papers of the American Anthropological Association, pp. 11-30.

— (2001), «Low-Level Food Production», *Journal of Archaeological Research*, n.º 9 (1), pp. 1-43.

SMITH, De Cost (1888), «Witchcraft and Demonism of the Modern Iroquois», *The Journal of American Folklore*, n.º 1 (3), pp. 184-194.

SMITH, Michael E. (1984), «The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?», *Ethnohistory*, n.º 31 (3), pp. 153-186.

— (2012), *The Aztecs,* Oxford, Wiley-Blackwell, 3.ª ed.

— (2015), «Neighborhood Formation in Semi-Urban Settlements», *Journal of Urbanism*, n.º 8 (2), pp. 173-198.

— (2019), «Energized Crowding and the Generative Role of Settlement Aggregation and Urbanization», en Attila Gyucha (ed.), *Coming Together: Comparative Approaches to Population Aggregation and Early Urbanization,* Nueva York, SUNY Press, pp. 37-58.

SMITH, Michael. E., *et al*. (2017), «The Teotihuacan Anomaly: The Historical Trajectory of Urban Design in Ancient Central Mexico», *Open Archaeology*, n.º 3, pp. 175-193.

— (2019), «Apartment Compounds, Households, and Population in the Ancient City of Teotihuacan, Mexico», *Ancient Mesoamerica*, 1-20, doi:10.1017/S0956536118000573.

SNOW, Dean (1991), «Dating the Emergence of the League of the Iroquois: A Reconsideration of the Documentary Evidence», en Nancy-Anne McClure Zeller (ed.), *A Beautiful and Fruitful Place: Selected Rensselaerswijck Seminar Papers,* Albany, Nueva York, New Netherland Publishing, pp. 139-143.

SOFFER, Olga (1985), *The Upper Palaeolithic of the Central Russian Plain,* Londres, Academic Press.

SOFFER, Olga, James M. ADOVASIO y David C. HYLAND (2000), «Textiles, Basketry, Gender and Status in the Upper Paleolithic», *Current Anthropology*, n.º 41 (4), pp. 511-537.

SOUSTELLE, Jacques (1962), *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest,* Nueva York, Macmillan.

SPERBER, Dan (2005), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach,* Oxford, Blackwell. [Hay trad. cast.: *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*, Madrid, Morata, 2005.]

SPIER, Leslie (1930), *Klamath Ethnography,* Berkeley, University of California Press.

SPOTT, Robert y Alfred L. KROEBER (1942), «Yurok Narratives», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, n.º 35 (9), pp. 143-256.

SPRETNAK, Charlene (2011), «Anatomy of a Backlash: Concerning the Work of Marija Gimbutas», *Journal of Archaeomythology*, n.º 7, pp. 25-51.

SPRIGGS, Matthew (1995), «The Lapita Culture and Austronesian Prehistory in Oceania», en Peter Bellwood *et al*. (eds.), *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives,* Canberra, ANU Press, pp. 112-133.

— (1997), *The Island Melanesians,* Oxford, Blackwell.

STARNA, William A. (2008), «Retrospecting the Origins of the League of the Iroquois», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n.º 152 (3), pp. 279-321.

STECKLEY, John (1981), «Kandiaronk: A Man Called Rat», en J. Steckley, *Untold Tales: Four Seventeenth-Century Hurons,* Toronto, Associated Heritage Publishing, pp. 41-52.

— (2014), *The Eighteenth-Century Wyandot: A Clan-Based Study,* Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press.

STEINKE, Kyle y Dora C. Y. CHING (eds.) (2014), *Art and Archaeology of the Erligang Civilization,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University

Press.

STEINKELLER, Piotr (2015), «The Employment of Labour on National Building Projects in the Ur III Period», en Steinkeller y Hudson (eds.), pp. 137-236.

STEINKELLER, Piotr y Michael HUDSON (eds.) (2015), *Labor in the Ancient World,* Dresde, ISLET-Verlag.

STERN, Jessica Yirush (2017), *The Lives in Objects: Native Americans, British Colonists, and Cultures of Labor and Exchange in the Southeast,* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

STEVENS, Chris y Dorian Q. FULLER (2012), «Did Neolithic Farming Fail? The Case for a Bronze Age Agricultural Revolution in the British Isles», *Antiquity*, n.º 86 (333), pp. 707-722.

STONE, Elizabeth C. y Paul ZIMANSKY (1995), «The Tapestry of Power in a Mesopotamian City», *Scientific American*, n.º 272 (4), pp. 118-123.

STORDEUR, Danielle (2000), «Jerf el Ahmar et l'émergence du Néolithique au Proche-Orient», en Jean Guilaine (ed.), *Premiers paysans du monde: naissances des agricultures, Séminaire du Collège de France*, París, Errance, pp. 33-60.

STRAUS, Lawrence G. (1977), «The Upper Palaeolithic Cave Site of Altamira (Santander, Spain)», *Quaternaria*, n.º 19, pp. 135-148.

STRAUS, Lawrence. G., *et al*. (eds.) (1990), *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition,* Nueva York y Londres, Plenum Press.

STREHLOW, T. G. H. (1947), *Aranda Traditions,* Carlton, Melbourne University Press.

STRUDWICK, Nigel (1985), *The Administration of Egypt in the Old Kingdom: The Highest Titles and their Holders,* Londres, KPI.

STUART, David (2000), «The Arrival of Strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya history», en D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.),

Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to Aztecs, Boulder, University Press of Colorado, pp. 465-513.

STYRING, A., *et al*. (2017), «Isotope Evidence for Agricultural Extensification Reveals How the World's First Cities Were Fed», *Nature Plants*, n.º 3, 17076.

SUBRAMANIAN, T. S. (2010), «The Rise and Fall of a Harappan City», *Frontline*, n.º 27 (12).

SUGIYAMA, Nawa *et al*. (2019), «¿Artistas mayas en Teotihuacan?», *Arqueología Mexicana*, n.º 24 (142), p. 8.

SUGIYAMA, Nawa, Saburo SUGIYAMA y Alejandro G. SARABIA (2013), «Inside the Sun Pyramid at Teotihuacan, Mexico: 2008-2011 Excavations and Preliminary Results», *Latin American Antiquity*, n.º 24 (4), pp. 403-432.

SUGIYAMA, Saburo (2005), *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan,* Cambridge, Cambridge University Press.

SUGIYAMA, Saburo y Rubén CABRERA CASTRO (2007), «The Moon Pyramid Project and the Teotihuacan State Polity», *Ancient Mesoamerica*, n.º 18, pp. 109-125.

SUTTLES, Wayne (1968), «Coping with Abundance», en Lee y DeVore (eds.), pp. 56-68.

SWANTON, John Reed (1931), «Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians», *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n.º 103, pp. 1-282.

TAKAHASHI, Ryuzaburo y Leo Aoi HOSOYA (2003), «Nut Exploitation in Jomon Society», en S. L. R. Mason y J. G. Hather (eds.), *Hunter-Gatherer Archaeobotany: Perspectives from the Northern Temperate Zone,* Londres, Institute of Archaeology, pp. 146-155.

TAMBIAH, Stanley J. (1973), «The Galactic Polity in Southeast Asia», en S. J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action,* Cambridge,

Massachusetts, Harvard University Press, pp. 3-31.

TATE, Carolyn E. (2012), *Reconsidering Olmec Visual Culture: The Unborn, Women, and Creation,* Austin, University of Texas Press.

TAUBE, Karl A. (1986), «The Teotihuacan Cave of Origin: The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest», *RES: Anthropology and Aesthetics*, n.º 12, pp. 51-82.

— (1992), «The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan», *Anthropology and Aesthetics*, n.º 21, pp. 53-87.

— (2000), «The Writing System of Ancient Teotihuacan», *Ancient America*, vol. 1., Bardarsville, Carolina del Norte, Center for Ancient American Studies.

TEETER, Emily (ed.) (2011), *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization,* Chicago, Oriental Institute.

TESCHLER-NICOLA, M. *et al*. (1996), «Anthropologische Spurensicherung – Die traumatischen und postmortalen Veränderungen an den linearbandkera#mischen Skelettresten von Asparn/Schletz», en H. Windl (ed.), *Rätsel um Gewalt und Tod vor 7.000 Jahren. Eine Spurensicherung,* Asparn, Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseum, pp. 47-64.

TESTART, Alain (1982), «The Significance of Food Storage among Hunter-Gatherers», *Current Anthropology*, n.º 23 (5), pp. 523-537.

— (2008), «Des crânes et des vautours ou la guerre oubliée», *Paléorient*, n.º 34 (1), pp. 33-58.

THAPAR, Romila (1984), *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium BC in the Ganga Valley,* Oxford, Oxford University Press.

THOMAS, Chad R., Christopher CARR y Cynthia KELLER (2005), «Animal Totemic Clans of Ohio Hopewellian Peoples», en Carr y Case (eds.), pp. 339-385.

THOMAS, Keith (1978), *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England,* Harmondsworth, Penguin.

THOMPSON, Andrew *et al*. (2015), «New Dental and Isotope Evidence of Biological Distance and Place of Origin for Mass Burial Groups at Cahokia's Mound 72», *American Journal of Physical Anthropology*, n.º 158, pp. 341-357.

THWAITES, Reuben Gold (ed.) (1896-1901), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, 73 vols., Cleveland, Ohio, Burrows Brothers.

TILLEY, Lorna (2015), «Accommodating Difference in the Prehistoric Past: Revisiting the Case of Romito 2 from a Bioarchaeology of Care Perspective», *International Journal of Paleopathology*, n.º 8, pp. 64-74.

TISSERAND, Roger (1936), *Les Concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754,* París, Boivin.

TOOKER, Elisabeth (1964), *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649,* Washington, Bureau of Ethnology, boletín n.º 190.

— (1971), «Clans and Moieties in North America», *Current Anthropology*, n.º 12 (3), pp. 357-376.

— (1978), «The League of the Iroquois: Its History, Politics, and Ritual», en Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians, vol. 15: Northeast,* Washington, Smithsonian Press, pp. 418-441.

— (1984), «Women in Iroquois Society», en M. K. Foster, J. Campisi y M. Mithun (eds.), *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies,* Albany, State University of New York Press, pp. 109-123.

• (1988), «The United States Constitution and the Iroquois League», *Ethnohistory*, n.º 35, pp. 305-336.

— (1990), «Rejoinder to Johansen», *Ethnohistory*, n.º 37, pp. 291-297.

TORRES, Constantino Manuel (2008), «Chavín's Psychoactive Pharmacopoeia: The Iconographic Evidence», en Conklin y Quilter (eds.), pp. 237-257.

TOWNSEND, Camilla (2006), «What in the World Have You Done to Me, My Lover? Sex, Servitude, and Politics among the Pre-Conquest Nahuas as Seen in the Cantares Mexicanos», *The Americas*, n.º 62 (3), pp. 349-389.

TRAUTMANN, Thomas R. (1992), «The Revolution in Ethnological Time», *Man*, n.º 27 (2), pp. 379-397.

TREHERNE, Paul (1995), «The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze Age Europe», *Journal of European Archaeology*, n.º 3 (1), pp. 105-144.

TRIGGER, Bruce G. (1976), *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660,* Montreal, McGill-Queen's University Press.

— (1985), *Natives and Newcomers: Canada's «Heroic Age» Reconsidered,* Montreal, McGill-Queen's University Press.

— (1990), «Maintaining Economic Equality in Opposition to Complexity: An Iroquoian Case Study», en S. Upham (ed.), *The Evolution of Political Systems: Sociopolitics in Small-Scale Sedentary Societies,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 119-145.

— (2006), *A History of Archaeological Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2.ª ed. [Hay trad. cast.: *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona, Crítica, 1992.]

TRINKAUS, Erik (2018), «An Abundance of Developmental Anomalies and Abnormalities in Pleistocene People», *PNAS*, n.º 115 (47), pp. 11941-11946.

TRINKAUS, Erik y Alexandra P. BUZHILOVA (2018), «Diversity and Differential Disposal of the Dead at Sunghir», *Antiquity*, n.º 92 (361), pp. 7-21.

TROUILLOT, Michel-Rolph (2003), «Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness» en M. R. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 7-28.

TUCK, James A. (1978), «Northern Iroquoian Prehistory», en Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians, vol. 15, Northeast*, Washington, Smithsonian Press, pp. 322-333.

TUERENHOUT, Dirk van (2002), «Maya Warfare: Sources and Interpretations», *Civilisations*, n.º 50, pp. 129-152.

TULLY, James (1994), «Aboriginal Property and Western Theory: Recovering a Middle Ground», *Social Philosophy and Policy*, n.º 11 (2), pp. 153-180.

TURNBULL, Colin M. (1982), «The Ritualization of Potential Conflict Between the Sexes in Mbuti», en Eleanor B. Leacock y Richard B. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 133-155.

TURNER, Nancy J. y Dawn C. LOEWEN (1998), «The Original "Free Trade": Exchange of Botanical Products and Associated Plant Knowledge in Northwestern North America», *Anthropologica*, n.º 40 (1), pp. 49-70.

TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Chicago, Aldine. [Hay trad. cast.: *El proceso ritual: estructura y anti-estructura*, Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1988.]

TUSHINGHAM, Shannon y Robert L. BETTINGER (2013), «Why Foragers Choose Acorns before Salmon: Storage, Mobility, and Risk in Aboriginal California», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 32 (4), pp. 527-537.

TYLOR, Edward B. (1879), «Remarks on the Geographical Distribution of Games», *Journal of the Anthropological Institute*, n.º 9 (1), p. 26.

UNDERHILL, Anne P., *et al*. (2008), «Changes in Regional Settlement Patterns and the Development of Complex Societies in Southeastern

Shandong, China», *Journal of Anthropological Archaeology*, 27 (1), pp. 1-29.

UR, Jason (2014), «Households and the Emergence of Cities in Ancient Mesopotamia», *Cambridge Archaeological Journal*, n.º 24, pp. 249-268.

URIARTE, María Teresa (2016), «The Teotihuacan Ballgame and the Beginning of Time», *Ancient Mesoamerica*, n.º 17 (1), pp. 17-38.

URTON, Gary y Carrie J. BREZINE (2005), «Khipu Accounting in Ancient Peru», *Science*, n.º 309 (5737), pp. 1065-1067.

USSHER, James (1650), *The Annals of the Old and New Testament with the Synchronisms of Heathen Story to the Destruction of Hierusalem by the Romanes,* Londres, J. Crook and G. Bedell.

VALENTINE, B., *et al*. (2015), «Evidence for Patterns of Selective Urban Migration in the Greater Indus Valley (2600-1900 BC): A Lead and Strontium Isotope Mortuary Analysis», *PLoS ONE*, n.º 10 (4), e0123103.

VAN DER VELDE, Pieter (1990), «Banderamik Social Inequality: A Case Study», *Germania*, n.º 68, pp. 19-38.

VANHAEREN, Marian y Francesco D'ERRICO (2005), «Grave Goods from the Saint-Germain-de-la-Rivière Burial: Evidence for Social Inequality in the Upper Palaeolithic», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 24, pp. 117-134.

VAYDA, Andrew P. (1967), «Pomo Trade Feasts», en G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies,* Garden City, Nueva York, Natural History Press, pp. 495-500.

VEIL, Stephan K., *et al*. (2012), «A 14,000-Year-Old Amber Elk and the Origins of Northern European Art», *Antiquity*, n.º 86, pp. 660-663.

VENNUM, Thomas Jr. (1988), *Wild Rice and the Ojibway People,* St. Paul, Minnesota History Society Press.

VIDALE, Massimo (2000), *The Archaeology of Indus Crafts: Indus Craftspeople and Why We Study Them,* Roma, IsIAO.

• (2010), «Aspects of Palace Life at Mohenjo-Daro», *South Asian Studies*, n.º 26 (1), pp. 59-76.

— (2013), «T-Shaped Pillars and Mesolithic "Chiefdoms" in the Prehistory of Southern Eurasia: A Preliminary Note», en Dennys Frenez y Maurizio Tosi (eds.), *South Asian Archaeology 2007. Proceedings of the 19th International Conference of the European Association of South Asian Archaeology,* Oxford, BAR, pp. 51-58.

VIDEIKO, Mikhail (1996), «Die Grossiedlungen der Tripol'e-Kultur in der Ukraine», *Eurasia Antiqua*, n.º 1, pp. 45-80.

VINER, Sarah *et al*. (2010), «Cattle Mobility in Prehistoric Britain: Strontium Isotope Analysis of Cattle Teeth from Durrington Walls (Wiltshire, Britain)», *Journal of Archaeological Science*, n.º 37, pp. 2812-2820.

VON DASSOW, Eva (2011), «Freedom in Ancient Near Eastern Societies», en Karen Radner y Eleanor Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture,* Oxford, Oxford University Press, pp. 205-228.

VOUTSAKI, Sofia (1997), «The Creation of Value and Prestige in the Aegean Late Bronze Age», *Journal of European Archaeology*, n.º 5 (2), pp. 34-52.

VOUTSAKI, Sofia y John KILLEN (eds.) (2001), *Economy and Politics in the Mycenaean Palatial States,* Cambridge, Cambridge Philological Society.

WALENS, Stanley (1981), *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology,* Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

WALLACE, Anthony F. C. (1956), «Revitalization Movements», *American Anthropologist*, n.º 58, (2), pp. 264-281.

— (1958), «Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois», *American*

Anthropologist (N. S.), n.º 60 (2), pp. 234-248.

WARREN, Carol (1993), *Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State,* Kuala Lumpur, Oxford University Press.

WEBER, Max (1930 [1905]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Londres, Unwin, trad. al inglés de Talcott Parsons. [Hay trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.]

WEISMANTEL, Mary (2013), «Inhuman Eyes: Looking at Chavín de Huantar», en Christopher Watts (ed.), *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things,* Londres, Routledge, pp. 21-41.

WENGROW, David (1998), «The Changing Face of Clay: Continuity and Change in the Transition from Village to Urban Life in the Near East», *Antiquity*, n.º 72, pp. 783-795.

— (2001), «The Evolution of Simplicity: Aesthetic Labour and Social Change in the Neolithic Near East», *World Archaeology*, n.º 33 (2), pp. 168-188.

— (2003), «Interpreting Animal Art in the Prehistoric Near East», en T. Potts, M. Roaf y D. Stein (ed.), *Culture through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P. R. S. Moorey,* Oxford, Griffith Institute, pp. 139-160.

— (2006), *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10000 to 2650 BC,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (2008), «Prehistories of Commodity Branding», *Current Anthropology*, n.º 49 (1), pp. 7-34.

— (2010ª), *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West,* Oxford, Oxford University Press.

— (2010b), «The Voyages of Europa: Ritual and Trade in the Eastern Mediterranean, c. 2300-1850 BC», en William A. Parkinson y Michael L. Galaty (eds.), *Archaic State Interaction: The Eastern Mediterranean*

in the Bronze Age, Santa Fe, School for Advanced Research Press, pp. 141-160.

— (2011), «Archival and Sacrificial Economies in Bronze Age Eurasia: An Interactionist Approach to the Hoarding of Metals», en T. Wilkinson, D. J. Bennet y S. Sherratt (eds.), *Interweaving Worlds,* Oxford, Oxbow Books, pp. 135-144.

— (2015), «Cities before the State in Early Eurasia» (conferencia Jack Goody), Halle, Max Planck Institute for Social Anthropology.

WENGROW, David *et al*. (2014), «Cultural Convergence in the Neolithic of the Nile Valley: A Prehistoric Perspective on Egypt's Place in Africa», *Antiquity*, n.º 88, pp. 95-111.

WENGROW, David y David GRAEBER (2015), «Farewell to the Childhood of Man: Ritual, Seasonality, and the Origins of Inequality» (conferencia Henry Myers 2014), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.º 21 (3), pp. 597-619.

— (2018), «Many Seasons Ago: Slavery and its Rejection among Foragers on the Pacific Coast of North America», *American Anthropologist*, n.º 120 (2), pp. 237-249.

WERNKE, Stephen (2006), «The Politics of Community and Inka Statecraft in the Colca Valley, Peru», *Latin American Antiquity*, n.º 17 (2), pp. 177-208.

WHITE, Christine, T. Douglas PRICE y Fred J. LONGSTAFFE (2007), «Residential Histories of the Human Sacrifices at the Moon Pyramid, Teotihuacan: Evidence from Oxygen and Strontium Isotopes», *Ancient Mesoamerica*, n.º 18 (1), pp. 159-172.

WHITE, Christine D., *et al*. (2002), «Geographic Identities of the Sacrificial Victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: Implications for the Nature of State Power», *Latin American Antiquity*, n.º 13 (2), pp. 217-236.

— (2008), «The Teotihuacan Dream: An Isotopic Study of Economic Organization and Immigration», *Ontario Archaeology*, nº 85-88, pp. 279-297.

WHITE, Randall (1985), *Upper Palaeolithic Land Use in the Périgord: A Topographical Approach to Subsistence and Settlement,* Oxford, British Archaeological Reports.

— (1999), «Intégrer la complexité sociale et opérationnelle: la construction matérielle de l'identité sociale à Sungir», en M. Julien *et al*. (eds.), *Préhistoire d'os: recueil d'études sur l'industrie osseuse préhistorique offert à Henriette Camps-Faber,* Aix-en-Provence, L'Université de Provence, pp. 319-331.

WHITE, Richard (1991), *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815,* Cambridge, Cambridge University Press.

WHITELAW, Todd (2001), «Reading between the Tablets: Assessing Mycenaean Palatial Involvement in Ceramic Production and Consumption», en Voutsaki y Killen (eds.), pp. 51-79.

— (2004), «Estimating the Population of Neopalatial Knossos», en Gerald Cadogan, Eleni Hatzaki y Antonis Vasilakis (eds.), *Knossos: Palace, City, State,* Londres, The British School at Athens, pp. 147-158.

WIDMER, Randolph J. (1988), *The Evolution of the Calusa: A Nonagricultural Chiefdom on the Southwest Florida Coast,* Tuscaloosa y Londres, University of Alabama Press.

WILD, Eva. M., *et al*. (2004), «Neolithic Massacres: Local Skirmishes or General Warfare in Europe?», *Radiocarbon*, n.º 46, pp. 377-385.

WILK, Richard (2004), «Miss Universe, the Olmec and the Valley of Oaxaca», *Journal of Social Archaeology*, n.º 4 (1), pp. 81-98.

WILKINSON, Toby (2014), «The Early Transcaucasian Phenomenon in Structural Systemic Perspective: Cuisine, Craft and Economy», *Paléorient*, n.º 40 (2), pp. 203-229.

WILKINSON, Tony J. (2010), «The Tell: Social Archaeology and Territorial Space», en D. Bolger y L. Maguire (eds.), *The Development of Pre-state Communities in the Ancient Near East: Studies in Honour of Edgar Peltenburg,* Oxford, Oxbow, pp. 55-62.

WILL, Manuel, Nicholas J. CONARD y Christian A. TRYON (2019), «Timing and Trajectory of Cultural Evolution on the African Continent 200,000-30,000 Years Ago», en Y. Sahle *et al*. (eds.), *Modern Human Origins and Dispersal,* Tubinga, Kerns Verlag, pp. 25-72.

WILLCOX, George (2005), «The Distribution, Natural Habitats and Availability of Wild Cereals in Relation to Their Domestication in the Near East: Multiple Events, Multiple Centres», *Vegetation History and Archaeobotany*, n.º 14, pp. 534-541.

— (2007), «The Adoption of Farming and the Beginnings of the Neolithic in the Euphrates Valley: Cereal Exploitation between the 12th and 8th Millennia cal. BC», en Colledge y Conolly (eds.), pp. 21-36.

— (2012), «Searching for the Origins of Arable Weeds in the Near East», *Vegetation History and Archaeobotany*, n.º 21 (2), pp. 163-167.

WILLCOX, G., Sandra Fornite y Linda Herveux (2008), «Early Holocene Cultivation before Domestication in Northern Syria», *Vegetation History and Archaeobotany*, n.º 17, pp. 313-325.

WILLIAMS, Stephen (1990), «The Vacant Quarter and Other Late Events in the Lower Valley», en D. H. Dye (ed.), *Towns and Temples Along the Mississippi,* Tuscaloosa, University of Alabama Press, pp. 170-180.

WILLS, John H. (1970), «Speaking Arenas of Ancient Mesopotamia», *Quarterly Journal of Speech*, n.º 56 (4), pp. 398-405.

WISSLER, Clark H. (1922), *The American Indian,* Nueva York, Douglas C. McMurtrie.

— (1927), «The Culture-Area Concept in Social Anthropology», *American Journal of Sociology*, n.º 32 (6), pp. 881-891.

WOLF, Eric R. (1982), *Europe and the People Without History,* Berkeley, University of California Press. [Hay trad. cast.: *Europa y la gente sin historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.]

— (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis,* Berkeley, University of California Press. [Hay trad. cast.: *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*, México D. F., Coordinación de Publicaciones del CIESAS/La Casa Chata, 2001.]

WOOD, Andrée R. (1992), «The Detection, Removal, Storage, and Species Identification of Prehistoric Blood Residues from Çayönü», *American Journal of Archaeology*, n.º 96 (2), p. 374.

WOODBURN, James (1982), «Egalitarian Societies», *Man* (N. S.), n.º 17, pp. 431-451.

— (1988), «African Hunter-Gatherer Social Organization: Is It Best Understood as a Product of Encapsulation?», en T. Ingold, D. Riches y J. Woodburn (eds.), *Hunters and Gatherers, vol. 1: History Evolution and Social Change,* Oxford, Berg, pp. 43-64.

— (2005), «Egalitarian Societies Revisited», en T. Widlok y W. G. Tadesse (eds.), *Property and Equality, vol. 1: Ritualisation, Sharing, Egalitarianism,* Nueva York, Berghahn Books, pp. 18-31.

WOODS, William I. (2004), «Population Nucleation, Intensive Agriculture, and Environmental Degradation: The Cahokia Example», *Agriculture and Human Values*, n.º 21, pp. 255-261.

WOODS, William I., *et al*. (eds.) (2009), *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroak's Vision,* Dordrecht y Londres, Springer.

WRIGHT, Emily *et al*. (2014), «Age and Season of Pig Slaughter at Late Neolithic Durrington Walls (Wiltshire, UK) as Detected Through a New System for Recording Tooth Wear», *Journal of Archaeological Science*, n.º 52, pp. 497-514.

WRIGHT, Katherine I. (2007), «Women and the Emergence of Urban Society in Mesopotamia», en S. Hamilton y R. D. Whitehouse (eds.),

Archaeology and Women: Ancient and Modern Issues, Walnut Creek, California, Left Coast Press, pp. 199-245.
WRIGHT, Katherine I, *et al*. (2008), «Stone Bead Technologies and Early Craft Specialization: Insights from Two Neolithic Sites in Eastern Jordan», *Levant*, n.º 40 (2), pp. 131-165.
WRIGHT, Rita P. (2010), *The Ancient Indus: Urbanism, Economy, and Society,* Nueva York, Cambridge University Press.
YEN, Douglas E. (1995), «The Development of Sahul Agriculture with Australia as Bystander», *Antiquity*, n.º 69 (265), pp. 831-847.
YERKES, Richard W. (2005), «Bone Chemistry, Body Parts, and Growth Marks: Evaluating Ohio Hopewell and Cahokia Mississippian Seasonality, Subsistence, Ritual, and Feasting», *American Antiquity*, n.º 70 (2), pp. 241-265.
YOFFEE, Norman (1995), «The Political Economy of Early Mesopotamian States», *Annual Review of Anthropology*, n.º 24, pp. 281-311.
— (2005), *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations,* Cambridge, Cambridge University Press.
YOUNGER, John (2016), «Minoan Women», en S. L. Budin y J. M. Turfa (eds.), *Women in Antiquity: Real Women Across the Ancient World,* Londres y Nueva York, Routledge, pp. 573-594.
YUAN, Jing y Rowan FLAD (2005), «New Zooarchaeological Evidence for Changes in Shang Dynasty Animal Sacrifice», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 24, (3), pp. 252-270.
ZAGARELL, Allen (1986), «Trade, Women, Class, and Society in Ancient Western Asia», *Current Anthropology*, n.º 27 (5), pp. 415-430.
ZEDEÑO, María Nieves (2008), «Bundled Worlds: The Roles and Interactions of Complex Objects from the North American Plains», *Journal of Archaeological Method and Theory*, n.º 15, pp. 362-378.
ZEDER, Melinda A. y Brian HESSE (2000), «The Initial Domestication of Goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 Years Ago»,

Science, n.º 287, pp. 2254-2257.
ZHELTOVA, Maria N. (2015), «Kostenki 4: Gravettian of the East – Not Eastern Gravettian», *Quaternary International*, n.º 359-360, pp. 362-371.
ZHILIN, Mikhail *et al*. (2018), «Early Art in the Urals: New Research on the Wooden Sculpture from Shigir», *Antiquity*, n.º 92 (362), pp. 334-350.
ZVELEBIL, Marek (2006), «Mobility, Contact, and Exchange in the Baltic Sea basin, 6000-2000 BC», *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 25, pp. 178-192.

Lista de mapas y figuras

Omaha tribe», *Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1905-1906, Washington D. C., Bureau of American Ethnology, 1911; y F. La Flesche, *War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians,* boletín del Bureau of American Ethnology, n.º 101, Washington, Gobierno de Estados Unidos, 1939.

Notas

1 . Por poner un ejemplo, *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*, de Ian Morris, se marca el ambicioso reto de hallar una medida uniforme de la desigualdad, aplicable a lo largo de toda la historia humana, traduciendo los «valores» de los cazadores-recolectores de la Edad de Hielo y de los agricultores del Neolítico a términos familiares para los economistas actuales, y usarlos para establecer índices de Gini (es decir, tasas formales de desigualdad). Un experimento loable, pero que lleva rápidamente a conclusiones muy extrañas. Por ejemplo, en un artículo de 2015 para el *New York Times*, Morris calcula los ingresos de un cazador del Paleolítico en 1,10 dólares al día, en valores de cambio de 1990. ¿De dónde procede esta cifra? Se supone que tiene algo que ver con el valor calórico de la ingesta alimentaria diaria. Pero, si comparamos esto con los ingresos de hoy en día, ¿no deberíamos tener en cuenta todas las demás cosas que los recolectores del Paleolítico obtenían gratis, pero que nosotros debemos pagar? (Seguridad gratis, resolución de conflictos gratis, educación primaria gratis, cuidado de los ancianos gratis, medicina gratuita, por no mencionar los costes del entretenimiento, la música, las narraciones o los servicios religiosos.) Incluso cuando hablamos de alimentos, conviene tener en cuenta la calidad: al fin y al cabo, estamos hablando de alimentos cien por cien orgánicos, criados en libertad, lavados con el agua mineral más pura que haya habido jamás. Gran parte de los ingresos actuales van destinados a hipotecas y alquileres. Pero pensemos en los precios de los *campings* en las mejores localidades del Paleolítico, a orillas del Dordoña o del Vézère, por no mencionar las lujosas clases vespertinas de pintura rupestre y talla de marfil realistas, o todos esos abrigos de pieles... Todo eso tiene que superar ampliamente 1,10 dólares al día. Como veremos en el capítulo 4, no es casualidad que los antropólogos llamen a los recolectores «la sociedad opulenta original». Una vida así, hoy en día, no sería nada barata. Por supuesto, todo esto es bastante estúpido, pero esa es, en realidad, nuestra argumentación: si se reduce la historia a índices de Gini, lo que sigue es necesariamente estúpido.

2 . Fukuyama, 2011, pp. 43, 53-54.

3 . Diamond, 2012, pp. 10-15.

4 . Fukuyama, 2011, p. 48.

5 . Diamond, 2012, p. 11.

6 . En el caso de Fukuyama y Diamond se puede, al menos, señalar que ninguno de ambos posee formación en las disciplinas relevantes (el primero es politólogo; el segundo tiene un doctorado en la fisiología de la vejiga). Aun así, incluso cuando los antropólogos, arqueólogos e historiadores prueban con su versión de la «gran narración», tienen la extraña tendencia a acabar con variaciones menores del mito de Rousseau. Por ejemplo, *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire,* de Flannery y Marcus (2012), ofrece todo tipo de interesantes reflexiones acerca de cómo puede surgir la desigualdad en las sociedades humanas, pero su marco general de la historia de la humanidad sigue estando explícitamente ligado al segundo *Discurso* de Rousseau, y concluye que la mejor esperanza de un futuro más igualitario para la humanidad reside en «poner a los cazadores y recolectores en el poder». El estudio, económicamente más sólido, de Walter Scheidel, *El gran nivelador: violencia e historia de la desigualdad desde la Edad de Piedra hasta el siglo XXI*, concluye, de un modo igualmente aterrador, que no podemos hacer nada por acabar con la desigualdad: invariablemente la civilización pone en el poder a una pequeña élite que se apodera cada vez de más porción del pastel, y lo único que ha sido alguna vez capaz de derrocarla es alguna catástrofe en forma de guerra, plaga, reclutamiento masivo, sufrimiento generalizado y muerte. Las medias tintas nunca funcionan. De modo que, si no quiere usted volver a vivir en cuevas ni morir en un holocausto nuclear (lo que, por otra parte, acaba nuevamente con supervivientes viviendo en cuevas), tendrá que resignarse a la existencia de Warren Buffet y Bill Gates.

7 . Rousseau, 1984, 1754, p. 78.

8 . En palabras de Judith Shklar, 1964, la afamada politóloga de Harvard.

9 . Rousseau, 1984, 1754, p. 122.

10 . En realidad, Rousseau, a diferencia de Hobbes, no era un fatalista. Según Hobbes, todos los sucesos históricos, grandes y pequeños, debían comprenderse como un despliegue de fuerzas puestas en funcionamiento por Dios, que, en definitiva, escapaban al control de los seres humanos (véase Hunter, 1989). Incluso un sastre, al crear un traje, está entrando, desde su primera puntada, en un flujo de causas y consecuencias históricas a las que no puede oponer resistencia y de las que es, en gran parte, inconsciente; sus acciones exactas son diminutos eslabones en una gran cadena de causalidad que es el tejido mismo de la historia humana, y —en esta metafísica un tanto extrema de entrelazamiento— sugerir que podría haber hecho las cosas de un modo alternativo es negar el gran e irreversible curso de la historia mundial. Para Rousseau, en cambio, lo que los humanos hacen pueden siempre deshacerlo, o al menos hacerlo de otro modo. Pudimos librarnos de las cadenas que nos ataban, tan solo iba a ser difícil (véase una vez más Shklar, 1964, para un debate clásico acerca de este aspecto del pensamiento de Rousseau).

11 . Pinker, 2012, pp. 39, 43.

12 . Si se detecta un rastro de impaciencia en nuestra presentación, la razón es esta: demasiados autores contemporáneos parecen disfrutar imaginándose a sí mismos como contrapartidas actuales de los grandes filósofos sociales de la Ilustración (hombres como Hobbes y Rousseau) y juegan a decir las mismas grandes verdades, aunque con un reparto un poco más preciso de personajes. Esas verdades las extraen de los hallazgos de los científicos sociales, incluidos arqueólogos y antropólogos como nosotros. Sin embargo, la calidad de sus generalizaciones empíricas no es mucho mejor, y en muchos casos es francamente peor. Llegado el momento, toca quitar los juguetes a los niños.

13 . Pinker, 2012, 2018.

14 . Pinker, 2012, p. 42.

15 . Tilley, 2015.

16 . Formicola, 2007.

17 . Margaret Mead lo hizo una vez, cuando sugirió que el primer signo de «civilización» de la historia humana no fue el uso de herramientas, sino un esqueleto de 15.000 años de antigüedad con signos de haber sanado un fémur roto. Se tarda seis semanas, señaló, en recuperarse de esa lesión; la mayoría de los animales con un fémur roto mueren porque sus compañeros los abandonan; una de las cosas que hacen de los seres humanos algo tan inusual es que, justamente, cuidamos unos de otros en tales situaciones.

18 . Below, n. 21. Como señalan otros, los yanomami suelen compartir lecho en grupos de cinco o seis. Esto exige una buena disposición hacia los demás de la que pocos observadores teóricos contemporáneos serían capaces. Si realmente se tratara de los «feroces salvajes» de la caricatura universitaria, ya no habría yanomami, pues se habrían matado entre sí por roncar.

19 . En realidad, lejos de ser los ejemplares prístinos de nuestra «condición ancestral», los yanomami de los sesenta y ochenta, la época en que Chagnon realizó estudio de campo entre ellos, habían vivido ya expuestos a décadas de incursiones por parte de europeos, intensificadas por el descubrimiento de oro en sus tierras. Durante ese periodo, las poblaciones de los yanomami se vieron diezmadas por epidemias de enfermedades infecciosas introducidas por misioneros, buscadores de oro, antropólogos y agentes gubernamentales. Véase Kopenawa y Albert, 2013, pp. 2-3.

20 . Chagnon, 1988.

21 . Algunas objeciones tenían que ver con las estadísticas que Chagnon presentaba y con su afirmación de que los hombres que alcanzaban un estado de pureza ritual (*unokai*) obtenían más esposas y descendencia que otros. Una cuestión clave, y que Chagnon nunca aclaró, es que el estatus *unokai* no estaba reservado a hombres que hubieran matado; también se podía obtener, por ejemplo, disparando una flecha al cadáver de un enemigo ya muerto, o matando por medios no físicos, como la brujería. Otros señalaban que la mayoría de *unokai* estaban en la zona mayor del espectro de edad, y que algunos ostentaban el título de jefe de la aldea: en ambos casos habrían tenido asegurada más descendencia, sin relación ninguna con la guerra. Aun así, otros señalaron un error de lógica en la argumentación de Chagnon de que el homicidio actuaba a la vez como disuasión hacia posteriores muertes (debido a la feroz reputación de los *unokai*) y como perpetuador de un ciclo eterno de venganzas por parte de los agraviados: una especie de «guerra de todos contra todos». Críticas a Chagnon: Albert, 1989; Ferguson, 1989; y véase Chagnon, 1990, para una respuesta.

22 . Geertz, 2001. Los eruditos tienen especial propensión a un fenómeno llamado «esquizogénesis», que exploraremos varias veces a lo largo de este libro.

23 . Los redactores de la Constitución de Estados Unidos, por ejemplo, estaban explícitamente en contra de la democracia, y dejaban claro en sus declaraciones personales que diseñaban el Gobierno Federal en gran parte para evitar el riesgo de que la «democracia» estallase en alguna de las antiguas colonias (les preocupaba especialmente Pensilvania). Mientras tanto, se había practicado la toma de decisiones democrática, de modo regular, en varias partes de África y la Amazonia, y también en las asambleas de campesinos rusas y francesas, durante miles de años (véase Graeber, 2007b).

24 . Así no habría que malgastar tiempo inventando alambicadas razones por las que formas de toma de decisiones que parecen democracia, pero fuera de Europa, no son realmente democracia; argumentos filosóficos acerca de la naturaleza que toman rigurosa forma lógica no son ciencia, etcétera.

25 . Chagnon (1998, p. 990) escogió finalizar su famosa publicación en *Science* con una anécdota que apunta exactamente en esta dirección: «Una reflexión especialmente sagaz acerca del poder del derecho y cómo frustra las muertes por venganza me la proporcionó un joven yanomamö en 1987. Los misioneros le habían enseñado castellano y lo habían enviado a la capital provincial para formarse en prácticas de enfermería. Allí descubrió la policía y las leyes. Entusiasmado, me contó que había visitado al *pata* [gobernador] de la ciudad y le había instado a que proporcionara leyes y policía a su pueblo, para no tener que enzarzarse nuevamente en sus guerras de venganza ni vivir con constante miedo».

26 . Pinker, 2012, p. 54.

27 . Así lo narró Valero a Ettore Biocca, y lo publicó en 1965 bajo autoría de este.

28 . Para ello, véanse las pruebas reunidas por J. N. Heard, «The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries», tesis, 1977.

29 . En *Letters From an American Farmer*, J. Hector St. John de Crèvecoeur señala cómo los padres, al finalizar una guerra, visitaban las aldeas indias para reclamar a sus hijos: «Para su inenarrable tristeza, los hallaban tan completamente indianizados que muchos ya no los reconocían, y aquellos a los que sus edades, más avanzadas, les permitían recordar a su padre y su madre, se negaban en redondo a seguirlos, y corrían hacia sus padres adoptivos para que los protegieran de las efusiones de amor que sus infelices padres reales les dirigían» (citado en Heard, 1977, quien también señala la conclusión de Crèvecoeur, de que los indios deben poseer «un vínculo social especialmente cautivador, y muy superior a cualquier cosa de la que nos podamos jactar»).

30. Traducción de Ana Momplet Chico en *Salvaje* de George Monbiot, Madrid, Capitán Swing, 2019. *(N. del T.)*

31 . Franklin, 1961, 1753, pp. 481-483.

32 . «¡Oh, oh!», escribió James Willard Schultz, un joven de dieciocho años procedente de una rica familia de Nueva York, que contrajo matrimonio entre los pies negros y que se quedó con ellos hasta que fueron trasladados a una reserva: «¿Por qué no podía haber continuado esta vida sencilla? ¿Por qué tenían [...] los enjambres de colonos que invadir esta maravillosa tierra y robar a sus dueños todo lo que hacía que valiera la pena vivirla? No conocían problemas, no conocían el hambre ni la necesidad. Desde aquí, desde mi ventana, oigo rugir la gran ciudad y veo a las muchedumbres afanarse [...] "una carrera de ratas", y no hay modo de escapar de ella si no es muriendo. ¡Y esto es la civilización! Por mi parte, sostengo que no hay [...] felicidad ninguna en ello. Los indios de las llanuras [...] sabían perfectamente qué eran la satisfacción y la felicidad, y eso, se nos dice, es el objetivo último de todo hombre: librarse de la necesidad, de las preocupaciones. La civilización nunca lo proporcionará excepto a algunos, muy escasos» (Schultz, 1935, p. 46; véase también Heard, 1977, p. 42).

33 . Véase Heard, 1977, p. 44, con referencias.

34 . Por ejemplo, las sociedades wyandot («Hurón») del nordeste de Norteamérica del siglo XVII, de las que Trigger (1976, p. 62) señala que «las relaciones de amistad y reciprocidad material se extendían más allá de la confederación Hurón en forma de acuerdos de mercado. En el periodo histórico el comercio era no solo una fuente de objetos de lujo, sino también de carne y pieles, que resultaban vitales para una población que había despojado de recursos su territorio de caza circundante. No obstante, y pese a lo importantes que eran estos bienes, el comercio exterior no era una mera actividad económica. Se encontraba enmarcado en una red de relaciones sociales que *constituían, fundamentalmente, extensiones de las relaciones de amistad que existían dentro de la confederación Hurón*» (la cursiva es mía). Para una muestra antropológica general del «intercambio arcaico», la fuente clásica sigue siendo Servet, 1981, 1982. La mayoría de los arqueólogos contemporáneos conocen bien esta fuente, pero tienden a quedar atrapados en debates acerca de la diferencia entre «comercio» e «intercambio de dones», mientras asumen que el objetivo final de ambos es mejorar el estatus del individuo, ya sea mediante el beneficio, el prestigio o ambos. La mayoría reconocerá también que hay algo inherentemente valioso, incluso cosmológicamente importante, en el fenómeno del viaje, la experiencia de lugares remotos o la adquisición de materiales exóticos; sin embargo, en su último recurso, gran parte de todo esto acabará resumido en cuestiones de prestigio o estatus, como si la gente que interactúa a grandes distancias no pudiera tener ninguna otra motivación; para un debate posterior de estos temas, véase Wengrow, 2010b.

35 . Sobre la «economía onírica» de los iroqueses, véase Graeber, 2001, pp. 145-149.

36 . Sigo aquí la interpretación de Charles Hudson (1974, pp. 89-91) de la narración del propio Cabeza de Vaca.

37 . DeBoer, 2001.

1 . En su libro de 2009 *Europe Through Arab Eyes*, 1578-1727, Nabil Matar pondera la relativa falta de interés en la Europa franca entre los escritores musulmanes medievales, y las posibles razones para ello (especialmente en las pp. 6-18).

2 . En *The French Enlightenment and its Others* (2012), David Allen Harvey trata muchos ejemplos de esta tendencia.

3 . Un notable ejemplo es el de Christian Wolff, el filósofo alemán más importante del periodo entre Leibniz y Kant. También él era un sinófilo, y sostenía la superioridad de los modelos chinos de gobierno, con la consecuencia de que un envidioso colega lo denunció a las autoridades; se dictó una orden de detención y tuvo que huir para salvar la vida.

4 . Se pueden hallar bastantes de estas afirmaciones clásicas, especialmente en lo concerniente a Norteamérica, en Chinard, 1913; Healy, 1958; Berkhofer, 1978ª, 1978b; Dickason, 1984; McGregor, 1988; Cro, 1990; Pagden, 1993; Sayre, 1997, y Franks, 2002.

5 . Por ejemplo, Grinde, 1977; Johansen, 1982, 1998; Sioui, 1992; Levy, 1996; Tooker, 1988, 1990; y cf. Graeber, 2007b. La literatura, empero, se centra en el impacto de las ideas de los nativos en los colonos americanos, y ha acabado empantanada en un debate acerca de la influencia específica de la confederación política iroquesa en la Constitución estadounidense. La discusión inicial era mucho más amplia, y sugería que los colonos europeos en el continente americano solo comenzaron a pensar en sí mismos como americanos (en lugar de como ingleses, holandeses o franceses) cuando empezaron a adoptar ciertos elementos de las sensibilidades y estándares nativos americanos, desde el indulgente trato a sus niños a los ideales de autogobierno republicano.

6 . Alfani y Frigeni, 2016.

7 . La mejor fuente en inglés acerca de estos debates es Pagden, 1986.

8 . Uno de los rivales de Rousseau en el concurso de ensayo, el marqués de Argenson, que tampoco consiguió ganar, sostenía precisamente esta argumentación: la monarquía permitía la más genuina igualdad; y, de entre ellas, sostenía, la monarquía absoluta permitía la más auténtica de todas, puesto que todo el mundo es igual ante el poder absoluto del rey.

9 . Lovejoy y Boas (1935) compilaron y comentaron todos los textos relevantes.

10 . Como nos sugiere (en correspondencia privada) Barbara Alice Mann, es probable que las mujeres burguesas apreciaran especialmente las *Relaciones jesuitas*, puesto que les permitía leer los debates sobre libertad sexual de la mujer de un modo totalmente aceptable por la Iglesia.

11 . David Allen Harvey (2012, pp. 75-76), por ejemplo, coloca los *Diálogos*, de Lahontan, en la misma clase literaria que ocupan las obras de Diderot y Rousseau, escritores con poca o ninguna experiencia directa con los pueblos nativos americanos, pero que los invocaban como «un Otro discursivamente construido con el que cuestionar las costumbres y civilización europeas». Véase también Pagden, 1983, 1993.

12 . Rara vez parece ocurrírsele a nadie que (1) hay un número limitado de argumentos lógicos que uno puede plantear, y la gente inteligente, en circunstancias similares, responderá con enfoques retóricos similares; y (2) es muy probable que a los escritores europeos, formados en los clásicos, les impresionasen aquellos argumentos que les recordasen a los que ya conocían por la retórica griega y romana. Obviamente, tales narraciones no proporcionan una ventana directa a las conversaciones originales, pero insistir en que no guardan ninguna relación en absoluto con ellas parece igual de absurdo.

13 . Técnicamente, los hurones eran una confederación de pueblos hablantes de iroqués, existente en el momento de la llegada de los franceses, pero posteriormente disgregados debido a ataques de los haudenosaunee al sur y más tarde reformada como los wendat o wyandot, junto con refugiados de las confederaciones petún y neutral. Sus descendientes contemporáneos prefieren la denominación *wyandot* (pronunciado «uan-dot») y señalan que *hurón* fue originalmente un insulto, que significaba (en función de la fuente) «pelo de cerdo» o «maloliente». Las fuentes de la época empleaban regularmente el término *hurón* y, si bien hemos seguido el uso que hace Barbara Mann, cambiándolo por *wyandot* al citar fuentes indígenas como Kondiaronk, lo hemos mantenido para las europeas.

14 . Biard, 1611, pp. 173-174, citado en Ellingson, 2001, p. 51.

15 . Los recoletos eran una ramificación de la orden franciscana. Pronunciaban votos de pobreza y estuvieron entre los primeros misioneros enviados a Nueva Francia.

16 . Sagard, 1939, 1632, p. 192.

17 . *Ibid.*, pp. 88-89.

18 . Wallace, 1958; cf. también Graeber, 2001, capítulo 5.

19 . *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610–1791*, ed. por Reuben Gold Thwaites, y de ahora en adelante, *Jesuit Relations*, 6, pp. 109-110 y 241. El término *capitán* se usa indiscriminadamente, en fuentes francesas, para cualquier hombre en posición de autoridad, ya se trate del cabecilla de una aldea o banda, o alguien con rango oficial en las confederaciones Wyandot o Haudenosaunee.

20 . *Ibid*, 28, p. 47.

21 . *Ibid.*, 28, pp. 48-49, cf. *ibid.*, 10, pp. 211-221.

22 . *Ibid.*, 28, pp. 49-50. Otro sacerdote jesuita, hablando nuevamente del tema: «Nada hay tan difícil como controlar a las tribus de América. Todos estos bárbaros poseen las leyes de los burros salvajes: nacen, viven y mueren en una libertad sin freno; no conocen el significado de *brida* ni *bocado*. Consideran una gran broma el controlar las propias pasiones, mientras que dar rienda libre a sus pasiones les parece una elevada filosofía. La ley de Nuestro Señor es totalmente contraria a esta vida disoluta; nos proporciona límites y prescripciones, fuera de los cuales no podemos aventurarnos sin ofender a Dios y a la Razón» (*ibid*., 28, pp. 49-50).

23 . *Ibid.*, 5, p. 175.

24 . *Ibid.*, 33, p. 49.

25 . *Ibid.*, 28, pp. 61-62.

26 . *Ibid.*, 15, p. 155; también en Franks, 2002, p. 4; cf. Blackburn, 2000, p. 68.

27 . También fueron aceptados de un modo desigual. La mayoría de los jesuitas aún se adscribían a la vieja doctrina renacentista de que los salvajes habían poseído en algún momento un mayor grado de gracia y civilización, y que habían degenerado (Blackburn, 2000, p. 69).

28 . Un repaso comprehensivo de la literatura, por parte de Ellison (2001), concluye que la idea de que los observadores europeos a menudo idealizaban a los que consideraban salvajes es totalmente infundada; incluso las opiniones más positivas tendían a ser bastante matizadas, y reconocían tanto vicios como virtudes.

29 . Según fuentes de la época y la tradición oral de los wyandot (Steckley, 1981).

30 . La historia oficial asegura que se convirtió al cristianismo al final de sus días, y ciertamente está enterrado como cristiano en la iglesia de Notre Dame de Montreal, pero Mann sostiene muy convincentemente que la historia de la conversión en el lecho de muerte y su entierro son, con toda probabilidad, un truco político por parte de los misioneros (Mann, 2001, p. 53).

31 . Chinard, 1931; Allan, 1966; Richter, 1972; Betts, 1984, pp. 129-136; Ouellet, 1990, 1995; White, 1991; Basile, 1997; Sayre, 1997; Muthu, 2003, pp. 25-29; Pinette, 2006; para una notable excepción, véase Hall, 2003, p. 160 y ss.

32 . Sioui, 1972, 1992, 1999; Steckley, 1981, 2014, pp. 56-62; Mann, 2001.

33 . Mann, 2001, p. 55.

34 . *Ibid.*, pp. 57-61.

35 . 1704, pp. 106-107. Las referencias que hemos citado hacen referencia a la edición de 1735 de los *Diálogos* en inglés, pero la traducción en este caso es una combinación de esa, de la de Mann (2001, pp. 67-68) y propia. Las siguientes traducciones son propias, basadas en la edición de 1735.

36 . «Suponiendo que es tan grande y poderoso, ¿qué probabilidades hay de que un ser tan inconcebible se convirtiera en ser humano, viviera en absoluta miseria y dolor, y muriera en la infamia, solo para solucionar el destino de una innoble criatura que queda tan lejana de él como un escarabajo del Sol y las estrellas? ¿Dónde deja eso su infinito poder? ¿Qué bien le haría, y de qué le serviría? Por mi parte, me parece que creer en semejante humillación es dudar del inconcebible alcance de su omnipotencia, y afirmar extravagantes presunciones por nuestra parte» (citado en Mann, 2011, p. 66).

37 . Bateson, 1935, 1936.

38 . Sahlins, 1999, pp. 402, 414.

39 . Allan, 1966, p. 95.

40 . Ouellet, 1995, p. 328. Tras un hiato, otra tanda de obras similares con héroes indios apareció en la década de 1760: *La Jeune Indienne* (1764), de Chamfort, y *Le Huron* (1768), de Marmontel.

41 . Véase Harvey (2012) para un buen resumen reciente del impacto de perspectivas foráneas, reales e imaginarias, en el pensamiento social de la Ilustración francesa.

42 . La expresión es de Pagden, 1983.

43 . Por ejemplo, Etienne (1876); cf. en Kavanagh, 1994. En 1752, para cuando apareció la segunda edición de Graffigny, un antiguo soldado, espía y director de teatro llamado Jean Henri Maubert de Gouvest publicó también una novela titulada *Lettres Iroquoises*, la correspondencia de un viajero iroqués imaginario llamado Igli, también tremendamente exitosa.

44 . «Sin oro es imposible adquirir una parte de esta tierra que la naturaleza ha regalado a todos los hombres. Sin poseer lo que ellos llaman propiedad es imposible tener oro, y por una incoherencia que ofende al sentido común, y que exaspera a la razón, esta arrogante nación, siguiendo un código de honor de su total invención, considera una desgracia recibir de cualquiera que no sea el soberano lo necesario para mantenerse y mantener la propia posición» (De Graffigny, 2009, 1747, p. 58).

45 . Meek, 1976, pp. 70-71. Turgot escribía en vísperas de la Revolución Industrial. Posteriores evolucionistas sustituirían sencillamente *comercial* por *industrial*. En realidad, no existía ninguna sociedad pastoral en el Nuevo Mundo, pero por alguna razón a los evolucionistas esto nunca pareció importarles.

46 . Merece la pena señalar que la pregunta está enmarcada en términos tradicionales: se asumía que artes y ciencias no progresaban, sino que estaban en un proceso de restauración de su pasada (y presumiblemente, muy antigua) gloria. Tan solo a lo largo de la siguiente década se aceptaron plenamente las nociones de progreso.

47 . Se trata de la tercera nota a pie de página del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, a veces conocido como «el primer Discurso». El ensayo de Montaigne *De los caníbales*, escrito en 1580, parece ser el primero en tener en cuenta la perspectiva de los indígenas americanos sobre las sociedades europeas, con sus visitantes tupinamba cuestionando lo arbitrario de la autoridad del rey y preguntándose por qué los sintechos no incendian las mansiones de los ricos. El que tantas sociedades parecieran mantener la paz y el orden social sin instituciones coercitivas o, siquiera, al parecer, instituciones formales de gobierno de ningún tipo, llamó la atención de los observadores europeos desde el principio. Leibniz, por ejemplo, quien estaba ocupado promoviendo modelos de burocracia chinos como encarnación de la teoría de Estado racionalista, creía que esto era, en realidad, lo importante del testimonio de Lahontan: la posibilidad de que el Estado no fuera en absoluto necesario (Ouellet, 1995, p. 323).

48 . Rousseau, 1984, 1754, p. 109.

49 . Rousseau se describía a sí mismo como un ávido lector de libros de viajes y cita a Lebeau, quien esencialmente resume a Lahontan, así como a *L’Arlequin Sauvage* (Allan, 1966, pp. 97-98; Muthu, 2003, pp. 12-13, 25-28; Pagden, 1983, p. 33). Resulta extremadamente poco probable que Rousseau no hubiera leído a Lahontan de primera mano, aunque, incluso si así fuera, habría llegado a los mismos argumentos, solo que de modo indirecto.

50 . Otros ejemplos: «Del cultivo de las tierras resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad, una vez reconocida, las primeras reglas de justicia, porque para dar a cada cual lo suyo es necesario que cada uno pueda tener alguna cosa. Por otro lado, los hombres ya habían empezado a pensar en el porvenir, y como todos tenían algo que perder, no había ninguno que no tuviera que temer para sí la represalia de los daños que podía causar a otro». Compárese este párrafo con la argumentación de Kondiaronk, citada anteriormente, de que los wyandot evitaban intencionadamente las divisiones de patrimonio porque no deseaban crear un sistema legal coercitivo. Montesquieu argumentaba lo mismo al tratar a los osage, señalando que «la división de las tierras es lo que aumenta el volumen del código civil. Pocas leyes civiles necesitarán las naciones donde no exista la división de tierras», una observación que parece haber surgido parcialmente de conversaciones entre Montesquieu y miembros de una delegación de los osage que visitó París en 1725 (Burns, 2004, p. 362).

51 . Véase Graeber, 2011, pp. 203-207.

52 . Rousseau había huido de su casa a una edad temprana, tras escribir a su padre, un relojero suizo, que deseaba vivir «sin ayuda de nadie».

53 . Barruel, 1799, p. 104. La cita procede de un tratado contra los Illuminati, que asegura ser el «Código de los Illuminati», y su discurso entero está tan oculto en rumores y acusaciones que no podemos estar seguros de que nuestra fuente no lo haya inventado por completo; en cierto modo, esto no tiene importancia, puesto que la argumentación principal es que la derecha veía las ideas de Rousseau como inspiradoras de la actividad revolucionaria de izquierda.

54 . No queda del todo claro que el Iluminismo, como se lo acabó conociendo, fuese en absoluto una doctrina revolucionaria, pues el propio Weishaupt lo negó —tras la disolución de la sociedad y su expulsión de Baviera— y la caracterizó como algo puramente reformista; sus enemigos, evidentemente, insistían en la mala fe de sus protestas.

55 . La diferencia clave es que Rousseau percibe el progreso como algo que menoscaba una naturaleza humana esencialmente benevolente, mientras que el pensamiento conservador clásico tiende a creer que menoscaba tradicionales costumbres y formas de autoridad que previamente habían conseguido contener los aspectos menos benevolentes de la naturaleza humana.

56 . Ciertamente hay una tendencia, en toda esta literatura, a tratar las sociedades poco conocidas, al entrar en contacto con ellas, como algo enteramente bueno o enteramente perverso. Colón ya hacía esto en la década de 1490. Lo único que afirmamos aquí es que esto no significa que nada que hayan dicho no haya tenido impacto en las perspectivas de aquellos a quienes estas sociedades conocieron.

57 . Chinard, 1913, p. 186. La traducción al inglés sigue las pautas de Ellingson, 2001, p. 383. Un párrafo similar: «Rebeldes contra toda sujeción, toda ley, toda jerarquía, el barón Lahontan y su salvaje americano son, en términos apropiados, anarquistas. Los *Diálogos con un salvaje...* no son ni un tratado político ni una disertación académica, sino el toque de corneta de un periodista revolucionario; Lahontan allana el camino no solo para Jean-Jacques Rousseau, sino también para el padre Duchesne y para los modernos revolucionarios socialistas, y todo ello diez años antes de la muerte de Luis XIV» (1913, p. 185, traducción propia).

58 . Ellingson, 2001, p. 383.

59 . Al escribir «la nuestra» presupone que los indígenas americanos no leen libros; en todo caso, si lo hacen, no importa.

60 . Chinard, 1913, p. 214.

61 . «Su imaginación nada le pinta; su corazón nada le pide. Sus escasas necesidades se encuentran tan fácilmente a su alcance, y se halla tan lejos del grado de conocimientos necesario para desear adquirir otras mayores, que no puede tener ni previsión ni curiosidad [...]. Su alma, que nada agita, se entrega al sentimiento único de su existencia actual, sin idea alguna sobre el porvenir, por cercano que pueda estar, y sus proyectos, limitados como sus miras, apenas se extienden hasta el fin de la jornada. Tal es aún el grado de previsión del caribe: vende por la mañana su lecho de algodón, y vuelve llorando al atardecer para recuperarlo, por no haber previsto que lo necesitaría para la noche cercana» (Rousseau, 1984, 1754, p. 90).

62 . La fraternidad podría parecer aquí el elemento extraño, al menos por cuanto respecta a las influencias de los nativos americanos, aunque se podría argüir que refiere a la responsabilidad de ayuda y apoyo mutuos que los observadores americanos tanto remarcaban. En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu subraya el sentido de compromiso fraternal de los osage, y su libro fue una poderosa influencia en los teóricos políticos de las revoluciones francesa y americana; el propio Montesquieu parece haberse reunido con una delegación de los osage que visitó París, y sus observaciones podrían basarse en una comunicación directa con ellos (Burns, 2004, pp. 38, 362).

63 . En el sentido de que las mujeres controlaban la tierra y sus frutos, así como la mayoría de los recursos productivos, pero los hombres controlaban la mayor parte de los cargos políticos.

1 . La narración oficial, bien entrado el siglo XIX, era la de James Ussher, arzobispo de Armagh, publicada por primera vez en 1650, aunque es interesante señalar que nada menos que Isaac Newton propuso un cálculo alternativo, que sugería que la fecha real era el 3988 a. C.

2 . Debemos la frase a la narración de esta «revolución del tiempo» de Thomas Trautmann (1992). Si bien la antropología comenzó su andadura en época de Darwin (es decir, entre la publicación de *El origen de las especies*, en 1859, y *El origen del hombre*, en 1871), no fue en realidad el darwinismo, sino excavaciones arqueológicas, las que establecieron la cronología de la prehistoria de la humanidad tal y como la conocemos hoy en día. La geología allanó el camino y sustituyó la visión inspirada en la Biblia del génesis terrestre como una rápida sucesión de titánicos cambios por una narración más mecanicista y gradual de los orígenes de nuestro planeta. Estudios más detallados del surgimiento de la prehistoria científica, y de cómo el registro fósil y las herramientas de piedra se encajaron por primera vez en esta expandida cronología de la vida sobre la Tierra, se pueden hallar en Schnapp, 1993, y Trigger, 2006.

3 . Los hallazgos claves están resumidos en Scerri *et al.*, 2018. Para una narración más accesible, véase el artículo de Scerri en *New Scientist*, publicado *online* (25 de abril de 2018) como «Origin of Our Species: Why Humans Were Once So Much More Diverse».

4 . El Sahara parece haber actuado de peaje para la evolución humana, periódicamente volviéndose verde y fértil, y secándose con el avance/retroceso periódico de las lluvias monzónicas, abriendo y cerrando las puertas de la interacción entre las mitades septentrional y meridional del continente africano (véase Scerri, 2017).

5 . Los genetistas asumen, de un modo bastante razonable, que tuvo lugar una notable mezcla genética.

6 . Green *et al*., 2010; Reich *et al.*, 2010. El registro fósil nos dice que las primeras expansiones de seres humanos desde África comenzaron hace unos 210.000 años (Harvati *et al.*, 2019), pero que fueron tentativas y breves, al menos hasta las más decisivas migraciones de nuestra especie, alrededor del 60000 a. C.

7 . Cazadores-recolectores recientes e históricos presentan una enorme gama de posibilidades, desde grupos enérgicamente igualitarios como los ju/’hoansi del Kalahari, los mbendjele biaka del Congo o los agta, en Filipinas, a los enérgicamente jerárquicos, como las poblaciones de la costa noroeste del Canadá; los calusa, en los Cayos de Florida, o los guaicurú de los bosques de Paraguay (estos últimos grupos, lejos de ser igualitarios, han mantenido históricamente esclavos y han vivido en sociedades jerarquizadas). Así pues, poner cualquier subconjunto de recolectores recientes como representantes de «la sociedad humana primitiva» es una cuestión esencialmente subjetiva.

8 . Hrdy, 2009.

9 . Will, Conard y Tryon, 2019, con referencias posteriores.

10 . Para informes y críticas de la idea de Revolución Humana, véase McBrearty y Brooks, 2000, y Mellars *et al.*, 2007.

11 . El término *Venus* aún se emplea, pese a poseer vínculos con el racismo científico de los siglos XIX y principios del XX, fechas en que se establecían comparaciones entre las imágenes prehistóricas y la anatomía de individuos contemporáneos considerados ejemplares vivos de la humanidad en sus formas primitivas. Un ejemplo trágico es la historia vital de Sara Baartman, una mujer khoikhoi a la que se exhibió por Europa como una curiosidad debido a sus grandes nalgas, con el nombre de «la Venus hotentote». Véase Cook, 2015.

12 . Renfrew, 2007.

13 . La acusación contra el excepcionalismo europeo la plantearon Sally McBrearty y Alison Brooks en una publicación (2000) crucial; desde entonces se ha visto corroborada por descubrimientos en el sur asiático (James y Petraglia, 2005) y África (Deino *et al.*, 2018).

14 . Shipton *et al*., 2018.

15 . Aubert *et al*., 2018.

16 . Esto comprendía también, es de prever, pintura rupestre; Hoffmann *et al.*, 2018.

17 . Recientes intentos de calcular la población humana total al inicio del Paleolítico Superior (el llamado periodo auriñaciense) sugieren un promedio de 1.500 personas para toda Europa central y occidental, algo notablemente bajo; Schmidt y Zimmermann, 2019.

18 . Para la relación entre densidad demográfica y aumento de transmisión cultural en la Europa del Paleolítico Superior véanse los debates (2009) de Powell, Shennan y Thomas.

19 . Este es tan solo un último recurso, y habitualmente se emplean medidas extremas para asegurarse de que es realmente necesario: en Madagascar, por ejemplo, en ausencia de policía, la norma era que solo se podía linchar a una persona si sus padres consentían..., lo cual era habitualmente suficiente para asegurarse de que la persona huyera de la ciudad (D. Graeber, observación de campo).

20 . Boehm, 1999, pp. 3-4.

21 . Inicialmente (aunque luego de demostró que erróneamente) se pensó que eran un chico y una chica; para más detalles, véase Sikora *et al.*, 2017.

22 . Una vez más, estudios de ADN contemporáneos del enterramiento grupal de Dolní Věstonice han confirmado la identidad masculina de los tres cuerpos, de la que previamente se dudaba; Mittnik, 2016.

23 . Pettitt, 2011 (con posteriores referencias), resume y evalúa convenientemente las pruebas de todos estos sitios; véase también Wengrow y Graeber, 2015.

24 . Véanse, por ejemplo, White, 1999; Vanhaeren y D'Errico, 2005. La herencia no es, ni de lejos, la única explicación para la asociación de riquezas con niños: en muchas sociedades en las que la riqueza circula libremente (por ejemplo, en las que es socialmente imposible negarse a entregar a un admirador un collar o brazalete) se acaba decorando a los niños con muchos ornamentos a fin de mantenerlos fuera de circulación. Si adornos muy elaborados acababan enterrados, era, en parte, para mantenerlos fuera de circulación, y, en parte, para no crear odiosas distinciones; enterrarlos con los niños sería el modo perfecto de conseguir ambos objetivos.

25 . Schmidt, 2006; para un resumen asequible y de calidad, véase <https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams/> (inglés).

26 . Es lo que sugieren Haklay y Gopher (2020) basándose en regularidades geométricas y correspondencias halladas en los planos horizontales de tres grandes estructuras; sigue habiendo dudas, pues su estudio no toma en cuenta las complejas y dinámicas secuencias de construcción que hay entre estructuras, y compara fases de construcción que no son estrictamente contemporáneas entre sí.

27 . Acemoğlu y Robinson, 2009, p. 679; véanse también Dietrich *et al.*, 2019; Flannery y Marcus, 2012, pp. 128-131.

28 . Para el carácter monumental de las estructuras de huesos de mamut en sus emplazamientos de la Edad de Hielo, véanse Soffer, 1985; Iakovleva, 2015, pp. 325, 333. Actuales investigaciones de Mikhail Sablin, Natasha Reynolds y sus colegas demuestran que expresiones como *casas de restos de mamut* o *moradas* podrían ser engañosas en algunos casos; de hecho, las funciones precisas de estas impresionantes estructuras pueden haber variado notablemente a lo largo de regiones y periodos (véase también Pryor *et al.*, 2020). Para las gigantescas estructuras de madera como prueba de grandes reuniones estacionales, véase Zheltova, 2015.

29 . Sablin, Reynolds, Iltsevich y Germonpré (manuscrito en preparación; consultado gracias a la cortesía de Natasha Reynolds).

30 . *Ibid*.

31 . A decir verdad, incluso los niños pequeños tienen más imaginación que todo esto, y, como sabemos, pasan una notable parte de su tiempo construyendo roles alternativos y mundos simbólicos en los que habitar. Robert L. Kelly, en su magistral estudio del espectro recolector, ofrece un claro planteamiento del problema que provoca estereotipar a los pueblos recolectores, e insta a un estudio «de la prehistoria de cazadores-recolectores en términos que no sean gruesos contrastes tipológicos como generalizados contra especializados; sencillos contra complejos; almacenadores contra no almacenadores, o ganancia inmediata contra ganancia demorada» (2013, p. 274). Sin embargo, notamos que en gran parte de su estudio, el propio Kelly traza amplias dicotomías entre cazadores-recolectores «igualitarios» y «no igualitarios» como distintos tipos de sociedades, con características internas supuestamente fijadas, tabuladas como contraste binario entre formas «sencillas contra complejas» (Kelly, 2013, p. 242, tabla 9-1).

32 . El historiador británico Keith Thomas, por ejemplo, compiló una lista de rechazos casuales al cristianismo a partir de fuentes inglesas medievales y renacentistas. «El obispo de Exeter se quejaba en 1600 de que en su diócesis "era común discutir si había o no había un Dios" [...]. En Essex, un granjero de Bradwell-near-the-Sea "sostenía que todo sucede por naturaleza, y afirma esto como ateo" [...]. En Wing, Rutland, en 1633 se acusó a Richard Sharpe de decir "que no hay Dios y que no tiene alma que salvar". De Durham, en 1635 procedía el caso de Brian Walker, quien, a la pregunta de si no temía a Dios, respondió que "no creo que haya ni Dios ni Diablo; ni creo en nada que no pueda ver": como alternativa a la Biblia loaba "el libro llamado Chaucer"» (1978, p. 202). Evidentemente, la diferencia es que, si bien expresar tales opiniones le convertía a uno, entre los winnebago, en objeto de chanza, bajo el gobierno de la reina Elizabeth o del rey Jacobo podía uno meterse en graves problemas, como lo demuestra que sepamos de todos estos casos por documentos de juicios.

33 . Beidelman, 1971, pp. 391-392. La narración da por supuesto que los profetas son hombres, pero hay casos documentados de profetisas. Douglas Johnson (1997) proporciona la historia definitiva de los profetas nuer de principios del siglo XX.

34 . Lévi-Strauss, 1967, 1944, p. 61.

35 . Lee y Devore, 1968, p. II. Vale la pena señalar, tal vez, que Lévi-Strauss ofreció un epílogo, rechazado, a *Man the Hunter*, que ya no se suele leer.

36 . Formicola (2007) examina las pruebas; véanse también Trinkaus, 2018; Trinkaus y Buzhilova, 2018.

37 . Este es el patrón general (Pettitt, 2011). Evidentemente, no es totalmente universal: al enano de Romito, por ejemplo, no parecen haberlo enterrado con riquezas.

38 . Los arqueólogos han señalado importantes asociaciones espaciales entre yacimientos de lugares de reunión del Paleolítico Superior (magdaleniense) en el Périgord francés y pasos limitantes o «cuellos de botella» a lo largo del Dordoña y del Vézère, como vados y meandros: lugares ideales para interceptar rebaños de ciervos durante sus migraciones estacionales (White, 1985). En el norte de España, se han identificado desde hace mucho las famosas cuevas de Altamira y Castillo como yacimientos de lugares de reunión en función de su localización topográfica y de la preponderancia de recursos estacionales como ciervos, íbices y conchas marinas entre los restos animales allí encontrados (Straus, 1977). En la «estepa de los mamuts» de la Rusia Central periglaciar, aldeas espectacularmente grandes como Mezhirich y Mezin —con sus viviendas hechas de hueso de mamut, sus silos excavados y su abundante evidencia de arte y comercio— estaban alineadas con los mayores sistemas fluviales (el Dniéper y el Desná), que también canalizaban los principales movimientos norte-sur de rebaños de bisontes de las estepas, caballos, ciervos y mamuts (Soffer, 1985). También las colinas Pavlov, en Moravia occidental, donde se encuentra Dolní Věstonice, formaron antaño parte de un estrecho cinturón de estepa boscosa, que unía las zonas no heladas de Europa occidental y oriental (véanse las contribuciones de Jiří Svoboda en Roebroeks *et al.*, 2000). Ciertamente, en algunas de estas localizaciones era posible el establecimiento todo el año, pero aun así es probable que las densidades poblacionales hayan fluctuado mucho entre estaciones. En los últimos años los arqueólogos han comenzado a emplear técnicas analíticas más precisas —como el estudio microscópico de los patrones de crecimiento de dientes y astas animales, así como el uso de modelos geoquímicos de variación estacional, como tasas de isótopos estables en restos animales— para determinar los patrones de migración y la dieta de los animales cazados (para un análisis útil, véase Prendergast *et al.*, 2018).

39 . Lang *et al.*, 2013; L. Dietrich *et al.*, 2019 (se han hallado piedras de moler, cuencos de piedra, morteros de mano y trituradores en cantidades impresionantes en Göbekli Tepe); véase también O. Dietrich *et al.*, 2012.

40 . Parker Pearson (2012) proporciona un resumen e interpretación detallados de la arqueología de Stonehenge, incluidos los resultados de reciente trabajo de campo. La argumentación a favor de la aristocracia neolítica se basa en un análisis y datación detallados de restos humanos asociados a diferentes fases de construcción de Stonehenge, que parecen ser coherentes con la idea de que el primer círculo de piedras estaba vinculado a un cementerio de alto estatus, en el que se colocaron los restos cremados de una familia nuclear en torno al inicio del tercer milenio a. C. Posteriores extracciones y reconstrucciones, incluida la colocación de gigantescas piedras sarsen, estaban aparentemente vinculadas a rituales mortuorios de la época, conforme el linaje de la familia se habría expandido en tamaño y estatus a lo largo de siglos.

41 . Para el rechazo a la agricultura de cereales en la Gran Bretaña prehistórica durante los periodos de construcciones megalíticas, véase Stevens y Fuller, 2012; para la estacionalidad de los festines de solsticio de invierno en Durrington Walls, según detección en restos dentales, véase Wright *et al.*, 2014.

42 . Viner *et al.*, 2010; Madgwick *et al.*, 2019.

43 . Evidentemente, los humanos no están solos en este comportamiento. Primates no humanos como los chimpancés y bonobos hacen variar también el tamaño y estructura de sus grupos estacionalmente, en función de la cambiante distribución de recursos comestibles en lo que los primatólogos denominan sistemas de «fisión-fusión» (Dunbar, 1988). De hecho, lo mismo hacen todo tipo de otros animales gregarios. Pero aquello de lo que hablaba Mauss y que nosotros tratamos aquí es categóricamente diferente de todo esto. De un modo único, para los humanos, esta alternancia también implica sus correspondientes cambios en organización moral, legal y ritual. No solo alianzas estratégicas, sino sistemas enteros de roles e instituciones pueden periódicamente desmontarse y reconstruirse, permitiendo modos de vida más o menos concentrados en diferentes épocas del año.

44 . Mauss y Beuchat, 1979, 1904-1905. Vale la pena señalar que el político no era el aspecto de sus variaciones estacionales que los inuit más subrayaban, más preocupados por el contraste entre disposiciones seculares y ceremoniales, y los efectos que esto tenía en la consciencia de grupo. Por ejemplo: «El invierno es una temporada en la que la sociedad esquimal está muy concentrada y en un estado de continua excitación e hiperactividad. Dado que los individuos entran en contacto unos con otros, sus interacciones sociales se vuelven más frecuentes, más continuas y coherentes; se intercambian ideas; los sentimientos se refuerzan y reviven mutuamente. Por su existencia y constante actividad, el grupo se vuelve más consciente de sí mismo y asume un lugar más preeminente en la consciencia de sus individuos» (p. 76).

45 . Con toda seguridad no es ninguna coincidencia que el arte kwakiutl juegue visualmente con la relación entre «nombre», «persona» y «papel», relaciones expuestas a escrutinio debido a su práctica estacional (Lévi-Strauss, 1982).

46 . Lowie, 1948, p. 18.

47 . «No se halla, en estas sociedades militares de las llanuras, el germen de la ley y el Estado. Lo que se halla es que el germen ha germinado y crecido. Son comparables, y no antecedentes, a nuestro Estado moderno, y lo que parecería ser el problema importante para su estudio no es investigar cómo uno surge de los otros, sino qué tienen en común que pueda arrojar luz sobre la naturaleza del derecho y del Estado» (Provinse, 1937, p. 365).

48 . Gran parte del resto del ensayo de Lowie se centra en el papel de los jefes, y sostiene que el poder de los líderes políticos sobre las sociedades «anárquicas» de América estaba cuidadosamente circunscrito a fin de impedir el surgimiento de estructuras permanentes de coacción. En tanto se pudieran desarrollar estados indígenas, concluyó, solo podría haber sido a través del poder de la profecía: la promesa de un mundo mejor, junto con figuras religiosas que proclamaban que su autoridad procedía de los dioses. Una generación más tarde, Pierre Clastres ofrecía casi exactamente la misma argumentación en su ensayo de 1974 *La sociedad contra el Estado*. Sigue la argumentación de Lowie tan de cerca que es evidente que ha de haber sido su inspiración. Pese a que Lowie ha sido en gran parte olvidado, se recuerda a Clastres por sostener que las sociedades sin Estado no representan una fase evolutiva, libre de organizaciones más grandes, sino que están basadas en un rechazo consciente y por principios a la autoridad coercitiva. Es interesante que el elemento de Lowie que no aparece en Clastres es el de las variaciones estacionales en los modos de autoridad; y esto, pese a que Clastres se centró en gran parte en sociedades amazónicas, que tenían, en efecto, diferentes estructuras en distintos momentos del año: véase Maybury-Lewis (eds.), 1979. Una objeción habitual y lógica a la argumentación de Clastres, que sigue siendo muy influyente, es preguntar cómo podrían haberse organizado conscientemente las sociedades amazónicas en contra de formas de autoridad que nunca habían experimentado. Es nuestra opinión que devolver las variaciones estacionales a este debate acaba en gran parte con este problema.

49 . Los reyes o señores estacionales, al estilo de John Barleycorn («Juan Cebada») —una variante del gobernante sagrado, destinado a finalizar su reinado y ser asesinado cada año durante la época de cosecha—, son figuras clásicas del folclore británico hoy en día, pero no hay mucho consenso en cuanto a su antigüedad, más allá de sus primeras apariciones escritas en el siglo XVI. Lo ubicuo de estos «reyes temporales» en los mitos y leyendas europeos, africanos, indios y grecorromanos es el tema principal del Libro III de *La rama dorada*, de James Frazer, que tituló «La mortalidad de los dioses».

50 . Quizá una razón por la que la publicación (Lowie, 1948) ha sido olvidada se debe al título, claramente poco atractivo: «Algunos aspectos de la organización política entre los aborígenes americanos».

51 . Knight, 1991.

52 . D. Graeber trata esto más a fondo en «Notes on the Politics of Divine Kingship: Or, Elements for an Archaeology of Sovereignty», en Graeber y Sahlins, 2017, capítulo 7.

53 . El texto clásico acerca de lo carnavalesco es *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, de Bakhtin (1940).

54 . Este no es el lugar en el que examinar al detalle la historia de estos debates, pero es interesante señalar que surgen directamente de la investigación de Mauss sobre la estacionalidad, que llevó a cabo en colaboración con su tío, Émile Durkheim, considerado padre de la sociología francesa del mismo modo en el que a Mauss se lo considera de la antropología moderna. En 1912, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim se apoyó en la investigación de Mauss sobre sociedades indígenas australianas para contrastar lo que describieron como la existencia económica cotidiana de las bandas australianas —centrada sobre todo en alimentarse— con la efervescencia de sus reuniones estacionales, llamadas *corroboree*. Era en el entusiasmo de las *corroboree*, sostenía, que se les aparecía el poder de crear sociedad, como si fuera una fuerza externa proyectada en sus espíritus totémicos y en sus emblemas. Esta fue la primera formulación de la problemática básica con la que casi todos los teóricos se han visto obligados a lidiar desde entonces: que los rituales son, a la vez, momentos en los que se manifiesta la estructura social, y momentos antiestructura en los que pueden surgir nuevas formas sociales. La antropología social británica, que tomó su primera inspiración teórica sobre todo de Durkheim, se debatió con este problema de varios modos (sobre todo mediante la obra de Edward Leach, Victor Turner y Mary Douglas). Las propuestas más sofisticadas, y para nosotros, atractivas, de resolver el dilema son actualmente la noción de Maurice Bloch (2008) de los reinos «trascendental» y «transaccional»; así como la argumentación de Seligman *et al.* (2008) de que el ritual crea un dominio de orden «subjuntivo» o «condicional», separado de manera consciente de una realidad que se ve siempre a la luz del contraste, fragmentada y caótica. El ritual crea un mundo señalado como algo distanciado de la vida cotidiana, pero que es también donde existen y se mantienen las instituciones, esencialmente imaginarias (como clanes, imperios, etcétera).

55 . Como señala Peter Burke (2009, pp. 283-285), la idea de que los rituales de subversión eran tan solo «válvulas de escape» o maneras de permitir al pueblo ordinario «liberar presión» (*to let off steam*, literalmente, «expulsar vapor») se documenta por primera vez un par de años después de la invención de la máquina de vapor: la metáfora favorita antes de eso era la de aliviar la presión en un barril de vino. Al mismo tiempo, sin embargo, las autoridades medievales eran conscientes de que la mayoría de las insurrecciones urbanas y las revueltas campesinas tenían lugar precisamente durante esos momentos rituales. Esta ambivalencia aparece una y otra vez. Rousseau ya consideraba las festividades populares como encarnaciones del espíritu de la revolución. Tales ideas fueron posteriormente desarrolladas en el seminal ensayo sobre las festividades de Roger Caillois, escrito para el Collège de Sociologie de George Bataille (trad. 2001, 1939). Pasó por dos borradores: el primero sostenía que las festividades populares eran un modelo de liberación social revolucionaria; el segundo las acusaba de ser pioneras del fascismo.

1 . O, al menos, muy similares, en términos generales, en cuanto a forma y función: los especialistas en análisis de herramientas prehistóricas de piedra, evidentemente, pasan mucho tiempo diferenciando «industrias» específicas basándose en análisis muy detallados, pero ni siquiera quienes se consideran más «desglosadores» que «agrupadores» negarían las amplias similitudes de las tradiciones del Paleolítico Superior —Auriñaciense, Gravetiense, Solutrense, Cultura de Hamburgo... — a través de enormes arcos geográficos. Para un debate reciente de este tema, véase Reynolds y Riede, 2019.

2 . Schmidt y Zimmerman, 2019.

3 . Bird *et al.*, 2019; véase también Hill *et al*., 2011.

4 . Esta fue una de las razones para el desarrollo en Norteamérica de la famosa lengua de signos. Es interesante que en ambos casos se está tratando con sistemas de clanes totémicos, lo que suscita la pregunta de si tales sistemas son, en sí mismos, formas típicas de organización a larga distancia (cf. Tooker, 1971). Si acaso, el estereotipo habitual de que los pueblos «primitivos» veían a todo extranjero a su grupo local como enemigo parece estar totalmente infundado.

5 . Jordan *et al.*, 2016; también Clarke, 1978, y Sherratt, 2004.

6 . Veremos ejemplos en el próximo capítulo.

7 . Se puede estar de acuerdo, por ejemplo, con la afirmación de James C. Scott (2017) de que hay una afinidad entre las economías de cereal y los intereses de élites depredadoras que imponen su autoridad mediante impuestos, saqueos y tributos (al tratarse el grano de un recurso eminentemente visible, cuantificable, susceptible de apropiación y almacenamiento). No obstante, Scott no es tan ingenuo como para afirmar que adoptar la agricultura de cereales lleva en todos los casos al Estado: sencillamente señala que por estas pragmáticas razones la mayoría de los estados e imperios con éxito han escogido impulsar —y a menudo obligar— la producción de limitadas cosechas de cereales entre sus súbditos, mientras, simultáneamente, desalentaban la búsqueda de formas de subsistencia más caóticas, fluidas y, por ello mismo, ingobernables, como el pastoralismo nómada, la horticultura o la caza y recolección estacional. Regresaremos a estos temas en capítulos posteriores.

8 . Para sus textos básicos: Woodburn, 1982; 1988; 2005.

9 . Leacock, 1978; para una argumentación más extendida, Gardner, 1991.

10 . *Jesuit Relations*, 33, p. 49. Cuando Lallemant dice que los wyandot nunca han sabido qué significa prohibir algo es presumible que se refiera a leyes humanas: estaban familiarizados, sin duda, con prohibiciones rituales de uno u otro tipo.

11 . Con esto queremos decir que su poder era en gran parte teatro, si bien, evidentemente, tenían un importante papel de asesores.

12 . La manera en que empleamos aquí el término se hace eco, en cierto modo, de Amartya Sen (2001) y Martha Nussbaum (2011) y su enfoque de «capacidades» de bienestar social, quienes también hablan de «libertades sustanciales» como la capacidad de tomar parte en actividades políticas o económicas, tener una larga vida, etcétera. Pero en realidad hemos llegado al término de manera independiente.

13 . Gough, 1971; véase también Sharon Hutchinson, 1996, para todas las implicaciones de la autonomía femenina, donde se analiza la situación hasta en épocas poscoloniales.

14 . Evans-Pritchard, 1940, p. 182.

15 . A este respecto no deja de ser interesante señalar que todos los lenguajes humanos poseen una forma imperativa; no hay personas, siquiera en sociedades radicalmente antiautoritarias como los hadzas, que no estén familiarizadas con la idea de una orden. Y, sin embargo, de manera simultánea muchas sociedades disponen las cosas claramente de manera que nadie pueda dar órdenes de manera sistemática a otros.

16 . En este contexto conviene recordar que Turgot escribía a mediados del siglo XVIII, de modo que la mayoría de los criterios que hoy en día esgrimimos para justificar la superioridad de la «civilización occidental» (un concepto que en aquella época no existía) no serían aplicables: los estándares europeos de higiene y sanidad pública, por ejemplo, eran espantosos, mucho peores que los prevalentes entre los pueblos «primitivos» de la época; Europa carecía de instituciones democráticas a las que apelar; sus sistemas legales eran bárbaros para los estándares mundiales (por ejemplo, los europeos aún encerraban herejes y quemaban brujas, algo que no sucedía en casi ningún otro sitio); la calidad de vida e incluso, *de facto*, los niveles salariales fueron más bajos que en India, en China, bajo el Imperio otomano o la Persia safávida hasta, quizá, la década de 1830.

17 . La afirmación de que los campesinos de la Edad Media trabajaban menos horas que los oficinistas estadounidenses contemporáneos la hizo por primera vez la socióloga estadounidense Juliet Schor en *La excesiva jornada laboral en Estados Unidos* (1991). Ha sido discutida, pero parece haber superado la prueba del tiempo.

18 . Está basada, en realidad, en su propia contribución al simposio *Man the Hunter* de dos años antes. El ensayo original se ha publicado en varias ediciones de ensayos selectos de Sahlins con el título más general de *Economía de la Edad de Piedra* (más recientemente, Sahlins, 2017).

19 . Los estudios claves en los que se basó Sahlins están recogidos en Lee y Devore, 1968. Las obras etnográficas anteriores, en contraste, apenas se apoyan en datos estadísticos.

20 . Braidwood, 1957, p. 22.

21 . El concepto de Revolución Neolítica, ahora más a menudo denominada Revolución Agrícola, lo introdujo el prehistoriador australiano V. Gordon Childe en la década de 1930, tras identificar los orígenes de la agricultura como una de las tres grandes revoluciones de la historia civilizatoria humana (la segunda era la Revolución Urbana y la tercera, la Revolución Industrial). Véase Childe, 1936.

22 . Se suele efectuar esta afirmación de modo habitual, aunque en contra de todas las pruebas ofrecidas por Sahlins, Lee, Devore, Turnbull y muchos otros, casi como si nada de lo que investigaron se hubiera publicado.

23 . Esta lectura de Agustín procede en realidad de la obra posterior de Sahlins (1996, 2008). En aquel momento, por supuesto, todo esto solo podía ser especulación con cierto fundamento. Hoy en día, nuevos descubrimientos acerca de la evolución en la relación entre personas y cultivos nos están obligando a revisitar sus tesis.

24 . Sahlins, 2017, 1968, pp. 36-37.

25 . Codere, 1950, p. 19.

26 . Por raro que resulte, Poverty Point queda exactamente a medio camino de la zona de gestión medioambiental de Bayou Macon y el club de golf Black Bear.

27 . Citamos el artículo resumen de Kidder (2018). Para una narración más extensa, si bien un tanto idiosincrática, de la arqueología de Poverty Point, véase Gibson, 2000; para un informe más amplio, Sassaman, 2005.

28 . Como demostró Lowie (1928) en sociedades amerindias más recientes, era la propiedad de estos bienes «incorpóreos», habitualmente, la que otorgaba derechos de usufructo sobre la tierra y recursos, más que la propiedad directa de territorio.

29 . Clark, 2004.

30 . Gibson y Carr, 2004, p. 7, citando aquí la «sociedad opulenta original» de Sahlins con respecto a los «simples cazadores y recolectores».

31 . Véanse también Sassaman, 2005, pp. 341-345; 2010, p. 56 y ss.; Sassaman y Heckenberger, 2004.

32 . Un número especial de la revista de la Society for American Archeology contiene un útil debate acerca de las culturas «arcaicas» de montículos de conchas en varias partes de Norteamérica; véase Sassaman (ed.), 2008. Para pruebas de fortificaciones costeras prehistóricas, comercio y guerra en la Columbia Británica, véanse Angelbeck y Grier, 2012; Ritchie *et al*., 2016.

33 . Sannai Maruyama, el mayor y más impresionante yacimiento Jōmon, estuvo ocupado entre el 3900 y el 2300 a. C., y está situado en la prefectura Aomori, en el norte de Japón. Habu y Fawcett (2008) ofrecen una vívida narración del descubrimiento del yacimiento, de su recepción y de su interpretación contemporánea. Para debates más generales de la cultura material Jōmon, patrones de establecimiento y uso del entorno, véanse Takahashi y Hosoya, 2003; Habu, 2004; Kobayashi, 2004; Matsui y Kanehara, 2006; Crema, 2013. Es conveniente señalar que el antiguo Jōmon podría haber estado infiltrándose en la conciencia moderna de otras maneras: el característico «patrón de cuerda» de su elaboradísima alfarería proporcionó la inspiración gráfica a uno de los videojuegos más populares de Nintendo, *The Legend of Zelda: Breath of the Wild*. La cultura Jōmon parece hallarse muy cómoda en la era digital.

34 . En Europa, el término *mesolítico* hace referencia a la historia de los cazadores-pescadores-recolectores de después de la Edad de Hielo, incluidos sus primeros encuentros con poblaciones agrícolas. Hay quien cree que los Gigantes finlandeses tenían una función defensiva (Sipilä y Lahelma, 2006), mientras que otros señalan sus alineaciones astronómicas y su posible papel en la división del año en cuatro estaciones, como el muy posterior calendario nórdico medieval. Para la datación y análisis del llamado Ídolo de Shigir, véase Zhilin *et al*., 2018. Para las tradiciones funerarias de Karelia y la cuenca litoral atlántica de Europa, véanse Jacobs, 1995; Schulting, 1996.

35 . Sassaman (ed.), 2008.

36 . Lahontan (1735), p. 113. de la edición en inglés.

37 . Tully, 1994. El juez presidente Marshall repudia la posición de Locke en 1823, en el caso «Johnson y Grahame's Lesee v. McIntosh». Pero, en algunos países, el principio relacionado de *terra nullius* («tierra sin propietario») tan solo se ha revocado muy recientemente: en Australia se llevó a cabo en 1992, con la «decisión Mabo», que sentenció que aborígenes e isleños del estrecho de Torres tenían, al fin y al cabo, sus formas propias y distintivas de posesión agraria antes de la colonización británica.

38 . Esta es la argumentación de *Dark Emu*, de Bruce Pascoe (2014); acepte uno o no esta definición técnica de agricultura, la fuerza de las pruebas que presenta es abrumadora, y demuestra que las poblaciones indígenas trabajaban, cultivaban y mejoraban sus territorios, de modo rutinario, y lo habían estado haciendo durante milenios.

39 . Evidentemente, la existencia de desigualdades y explotación en el pasado no debilita en modo alguno las reclamaciones de propiedad de grupos indígenas, a menos que uno quiera sostener que tan solo grupos que vivieran en algún imaginario Estado de Naturaleza tienen derecho a compensación legal.

40 . Marquardt, 1987, p. 98.

41 . Frank Cushing, de la Oficina de Etnología Americana, fue de los primeros en embarcarse en un estudio sistemático de los restos de la sociedad calusa, que comenzó a declinar y volverse obsoleta entre los siglos XVII y XVIII. Incluso con los rudimentarios métodos arqueológicos de su época, Cushing llegó a conclusiones que investigaciones posteriores han corroborado: «Del desarrollo de los habitantes de los Cayos en esta dirección dan fe las ruinas de los Cayos —grandes o pequeñas— construidas hace tanto tiempo y aun así resistiendo a las tormentas que desde entonces han asolado el continente; lo atestiguan, callada pero incluso más elocuentemente, los montículos de conchas que en los Cayos se construyeron para sus palacios reales y templos; cada largo canal, construido con materiales de lenta y laboriosa acumulación desde las profundidades del mar. Por ello, creo yo, no cabe duda de que el papel ejecutivo, más que el social, del gobierno, se desarrolló entre estos antiguos pobladores de los Cayos a una escala desproporcionada; a una escala que llevó no solo al establecimiento, entre ellos, de sacerdotes totémicos y jefes, como entre los Pueblos, sino más que ello: al surgimiento de una clase favorecida, y de jefes, en la vida civil, investidos de poder real en el ejercicio de su cargo» (Cushing, 1896, p. 413; para narraciones más recientes, véanse Widmer, 1988; Santos-Granero, 2009).

42 . Para un resumen de las pruebas de los modos de subsistencia de los calusa y sus implicaciones socioeconómicas, véase Widmer, 1988, pp. 261-276.

43 . Flew, 1989.

44 . Trouillot, 2003.

45 . Pongamos por ejemplo la reacción de Otto von Kotzebue, comandante de un navío ruso llamado *Rurik*, al ver por primera vez el río Sacramento, en noviembre de 1824: «Los muchos ríos que fluyen a través de este fructífero país serán muy útiles a futuros colonizadores. Las tierras bajas son ideales para el cultivo del arroz; las altas, en función de la extraordinaria fuerza del suelo, darán las mejores cosechas de trigo. Puede cultivarse aquí el viñedo con facilidad. A ambas orillas del río crecen uvas silvestres, en tanta abundancia como las malas hierbas: los racimos eran grandes; y las uvas, aunque pequeñas, muy dulces y de sabor agradable. Las comimos a menudo en grandes cantidades y no nos causaron ningún problema. Los indios también las consumían con voracidad». Citado en Lightfoot y Parrish, 2009, p. 59.

46 . Nabokov, 1996, p. 1.

47 . En Florida se han hallado herramientas de piedra junto a huesos de mastodonte de al menos 14.000 años de antigüedad (Halligan *et al.*, 2016). Las pruebas de una temprana penetración costera en América, a lo largo de la denominada «autopista de algas» las presentan Erlandson *et al.*, 2007.

48 . En un debate ahora ya clásico, Bailey y Milner (2002) abogaron poderosamente por un papel central de los cazadores-recolectores costeros en la evolución de las sociedades humanas, entre finales del Pleistoceno y el Holoceno Medio, señalando de qué modo el aumento del nivel de los mares ha distorsionado nuestra imagen convencional de la primera demografía humana, sumergiendo la parte mayoritaria de las pruebas. El promontorio Tågerup, en Escania occidental (Suecia) —y la más amplia región de Escandinavia meridional—, ofrece excelentes ejemplos de gran escala y longevidad en asentamientos mesolíticos, y por cada antiguo asentamiento costero que sobrevive deberíamos imaginar, como mínimo, cientos más, que yacen desde hace mucho tiempo bajo las olas (Larsson, 1990; Karsten y Knarrström, 2013).

49 . Para un análisis más detallado de la monarquía divina de los natchez, véase Graeber y Sahlins, 2017, pp. 390-395. Tan solo sabemos que el poder del Gran Sol era tan limitado porque, cuando franceses e ingleses competían por aliados, hallaron que cada aldea natchez poseía su política exterior, a menudo contradictoria, sin importar qué les ordenara el Gran Sol. Si los españoles habían limitado sus contactos estrictamente a la corte, es probable que ignorasen por completo estas cosas.

50 . Woodburn, 2005, p. 26. Añadamos que tampoco es difícil hallar otros ejemplos de sociedades libres (por ejemplo, la California aborigen o Tierra del Fuego) en las que ningún adulto podría dar una orden directa a otro, pero en las que se hace la excepción durante bailes rituales en los que se supone que están presentes, de algún modo, dioses, espíritus y ancestros que imponen leyes y castigan infracciones. Véase también Loeb, 1927; también el ensayo de Sahlins sobre la «sociedad política original» que da inicio a Graeber y Sahlins, 2017.

51 . Véase Turnbull, 1985, para una descripción.

52 . Las mujeres han de simular que no se dan cuenta de que se trata de sus hermanos y esposos, etcétera. Nadie sabe exactamente si las mujeres realmente lo saben (parece casi seguro que sí); si los hombres saben que las mujeres saben; si las mujeres saben que los hombres saben que las mujeres saben, y así hasta el infinito.

53 . Esta es la razón, como señala Macpherson —nuestra principal fuente al respecto— en su *Teoría política del individualismo posesivo* (1962), por la que los derechos negativos nos parecen mucho más lógicos que los derechos positivos, es decir: que pese a que la Carta de los Derechos Humanos de la ONU otorga como derechos básicos el trabajo y el alimento, nunca se acusa a ningún gobierno de abuso de los Derechos Humanos por despedir trabajadores o retirar subsidios de alimentación, incluso si haciéndolo condena al hambre a miles de personas; en cambio, sí se lo acusa cuando «entra ilegalmente» en las personas o sus posesiones.

54 . Tengamos en cuenta cómo la mayoría de las reclamaciones de tierra de los indígenas invocan casi invariablemente alguna noción de lo sagrado: montañas sagradas, recintos sagrados, madres tierras, cementerios ancestrales, etcétera. Esto es así por oposición a la ideología dominante, para la que lo sagrado es la libertad de proclamar posesiones absolutas y exclusivas.

55 . Lowie, 1928.

56 . Walens, 1981, pp. 56-58, ofrece un elaborado análisis de las fuentes de festines kwakiutl, que constituyen propiedad material e incorpórea a la vez, puesto que pueden morir y reencarnarse.

57 . Lowie, 1928, p. 557; véase también Zedeño, 2008.

58 . Fausto, 2008; véase también Costa, 2017.

59 . Costa y Fausto, 2019, p. 204.

60 . Durkheim, 1915, Libro II, capítulo 1: «Las creencias propiamente totémicas. El tótem como nombre y como emblema». Véase también Lévi-Strauss ,1966, pp. 237-244.

61 . Strehlow, 1947, pp. 99-100.

62 . Como en tantos ejemplos de lo que estamos denominando «sociedades libres», la crianza materna busca inculcar cierto sentido de autonomía e independencia, mientras que la paterna —porque las pruebas y ordalías de las ceremonias de iniciación australianas completaban, en efecto, el proceso de crecimiento— estaba destinada a asegurar que, al menos en esos contextos, saliesen a la palestra los instintos exactamente contrarios. En esta conexión merece la pena señalar que existe una notable literatura al respecto, comenzando por Barry, Child y Bacon (1959), que sugieren, en palabras de Gardner, que «mientras que los pueblos no forrajeadores tienden a empujar a los niños a la obediencia y la responsabilidad, los forrajeadores tienden a favorecer o impulsar la autonomía, la independencia y el sentido de logro personal» (1971, p. 543).

1 . Las cifras demográficas indígenas son objeto de acalorado debate, pero existe consenso en torno a que la costa del Pacífico era una de las zonas más densamente pobladas de Norteamérica; véase Denevan, 1992; Lightfoot y Parrish, 2009.

2 . En su magistral *Handbook of the Indians of California*, Kroeber señala en un párrafo que «la agricultura tan solo había tocado una periferia del estado, la cuenca del río Colorado, aunque el uso de semillas y los hábitos bastante sedentarios de casi todas las demás tribus habrían hecho posible adoptar el arte con cambios relativamente escasos en el modo de vida. Evidentemente, plantar es una innovación más fundamental para gente acostumbrada a depender de la naturaleza de lo que parece para quienes ya han adquirido la práctica» (1925, p. 815), aunque en casi todo el resto de la obra reconoce que cierta cantidad de pueblos californianos —«los yurok, los hupa y probablemente los wintun y los maidu»— cultivaban tabaco (*ibid*., p. 826). De modo que plantar no habría sido una innovación cultural tan fundamental, al fin y al cabo. Como señaló Bettinger más recientemente, «que la agricultura nunca llegase a extenderse por California no se debe al aislamiento. California estuvo siempre comunicada, de un modo más o menos directo, con pueblos agrícolas, cuyos productos aparecen de vez en cuando en yacimientos arqueológicos» (2015, p. 28). Sostiene que los californianos sencillamente desarrollaron una mejor adaptación al entorno local; esto, no obstante, no explica la naturaleza sistemática del rechazo.

3 . Hayden, 1990.

4 . Todavía vemos este marco mental, evidentemente: recordemos la infinita fascinación de los periodistas con la idea de que en algún lugar del mundo haya algún grupo de humanos que haya vivido en total aislamiento desde la Edad de Piedra. En realidad, no existe ningún grupo así.

5 . Esta no era, evidentemente, la única manera de organizar exposiciones: antes de Boas, la mayoría de los museos estadounidenses organizaban los objetos por tipos: artesanía de cuentas, canoas, máscaras, etcétera.

6 . La etnología es hoy en día una rama menor de la antropología, pero a principios del siglo XX se la consideraba la más alta forma de síntesis, capaz de reunir los hallazgos de cientos de microestudios para comparar y analizar las conexiones y divergencias entre sociedades humanas.

7 . Esto es comprensible. Los partidarios del racismo científico llevaron teorías como la «hipótesis hamítica» al extremo; sobre todo partidarios de la Escuela del Círculo Cultural (*Kulturkreislehre*) austrogermana, pero también muchos escritos contemporáneos de académicos franceses, rusos, británicos y estadounidenses. Un interés especial de la Escuela del Círculo Cultural en etnología fue el origen del monoteísmo, durante mucho tiempo considerado una contribución única y seminal de la cultura judía a Europa. La idea tras el estudio de una ingente cantidad de «culturas pastoreadoras», «pastores» y «pueblos ganaderos» estaba al menos parcialmente destinada a demostrar que no había nada especial en los logros religiosos de los antiguos israelitas, y que las creencias monoteístas en «dioses en las alturas» surgían de modo habitual en cualquier sociedad que pasara gran parte de su tiempo trasladándose en compañía de animales por paisajes áridos o estepas. Los debates publicados al respecto a mediados del siglo XX podrían llenar una pequeña biblioteca, empezando por los doce volúmenes de *Der Ursprung der Gottesidee* [El origen de la idea de Dios], del alemán Wilhelm Schmidt (1912-1955).

8 . Wissler, 1927, p. 885.

9 . De aquí que E. B. Tylor, el fundador de la antropología británica, escribiese que «aunque ahora el juego del cordel es conocido en toda Europa occidental, no he hallado registros antiguos de él en nuestra parte del mundo. Es conocido en el sudeste asiático, y la explicación más plausible parece ser que ese es su lugar de origen, desde el cual migró al oeste, entrando en Europa, y al este y al sur, entrando en la Polinesia y Australia» (1879, p. 26). Una búsqueda en JSTOR de «figuras de cordel» en publicaciones antropológicas de entre 1880 y 1940 arroja 212 resultados, y 42 ensayos con «figuras de cuerdas» en el título.

10 . Recogidos en Mauss, 1968-1969, compilados y traducidos al inglés, con comentarios y contexto histórico añadidos, por Schlanger, 2006; [recogidos en castellano en *Obras* (I-III), v. Bibliografía].

11 . Desde las décadas de 1930 y 1940 los antropólogos viraron primero hacia paradigmas estructural-funcionalistas, y posteriormente a otros más centrados en los significados culturales, pero en ambos casos llegaron a la conclusión de que los orígenes históricos de las costumbres no eran una cuestión especialmente interesante, al no decir casi nada acerca del significado actual de dicha costumbre.

12 . Véase Dumont, 1992, p. 196.

13 . Era, en ciertos aspectos, más cercana al tipo de enfoque empleado en la investigación actual de cómo se expande la cultura, si bien hoy en día se tiende a buscar las causas últimas en factores universales de cognición humana (p. ej., Sperber, 2005).

14 . Mauss, en Schlanger, 2006, p. 44; véanse también pp. 69, 137.

15 . Para un vistazo e historia generales de los pueblos de la Costa Noroeste, su ecología y su cultura material, véase Ames y Maschner, 1999; para el equivalente en la California aborigen, véase Lightfoot y Parrish, 2009.

16 . P. ej., Hayden, 2014.

17 . Estas distinciones de trazo grueso basadas en preferencias alimentarias y disponibilidad de recursos se encontraban en la base de las «áreas culturales» cuando Clark Wissler y otros las definieron por primera vez a principios del siglo XX. En *The American Indian* (1922), Wissler definió por primera vez las «áreas de alimentación», que luego subdividió en «áreas culturales». Para visiones más recientes y críticas de estas amplias clasificaciones ecológicas véanse Moss, 1993; Grier, 2017. Cabe señalar que la presencia o ausencia de esclavitud nunca influye en las «áreas culturales» descritas en el influyente libro de Wissler *The American Indian* (ciertamente la esclavitud en propiedad era una institución inusual entre las sociedades indígenas de Norteamérica, pero existía).

18 . En realidad hablaba de todo un racimo de pueblos relacionados, sobre todo los yurok, los karuk y los hupa, que compartían instituciones culturales y sociales muy similares pese a que hablaban lenguas totalmente diferentes y no relacionadas. En la literatura antropológica, a menudo los yurok han representado los pueblos californianos en general (del mismo modo en que los kwakiutl han representado a los pueblos de la Costa Noroeste), algo desafortunado puesto que los yurok eran bastante inusuales en más de un aspecto.

19 . Goldschmidt, 1951, pp. 506-508. En realidad, todo esto era inusual incluso en California: la mayoría de las sociedades californianas usaban dinero de conchas, pero la riqueza de un hombre o una mujer se destruía ritualmente en el momento de su muerte.

20 . Benedict, 1934, pp. 156-195. La comparación entre las sociedades de la Costa Noroeste y la nobleza hereditaria de la Europa medieval fue objeto de exploración por parte de Claude Lévi-Strauss en un ensayo famoso, sobre todo, por su definición de «sociedades casa», y reimpreso en inglés con el título de «Anthropology and Myth» (Lévi-Strauss, 1987, p. 151; véase también Lévi-Strauss, 1982, 1976).

21 . Hajda (2005) proporciona un análisis detallado de las diferentes formas de esclavitud en la zona baja del río Columbia y más al norte, en la Costa Noroeste, y cómo se desarrollaron en el periodo inicial de contacto con los europeos (1792-1830). Pero no se adentra en el más amplio contraste entre las sociedades indígenas al sur del cabo Mendocino, que rechazaban completamente la esclavitud.

22 . Sahlins, 2004, p. 69

23 . Goldschmidt, 1951, p. 513.

24 . Drucker, 1951, p. 131.

25 . Elias, 1969.

26 . Véase Boas y Hunt, 1905; Codere, 1950. Los etnógrafos de principios del siglo XX consideraban, ciertamente, la introducción ocasional de tales prácticas en sociedades del norte de California como algo muy exótico y anómalo, como hace Leslie Spier (1930) en su análisis de los klamath, que empezaron a tomar esclavos y algunos aspectos del *potlatch* tras la adopción del caballo.

27 . Powers, 1877, p. 408; Vayda, 1967; Goldschmidt y Driver, 1940.

28 . Véase, especialmente, Blackburn, 1976, pp. 230-235.

29 . Chase-Dunn y Mann, 1998, pp. 143-144. Napoleon Chagnon (1970, pp. 17-18) llegó al extremo de afirmar que «era funcionalmente necesario para los yurok "desear" dentalia [su forma de dinero], pero solo si la obtenían de sus vecinos. El prestigio social que implicaba obtener riquezas de este modo ofrecía una adaptación más estable a la distribución de recursos, al permitir que el comercio fuese la alternativa al saqueo en épocas de insuficiencia local».

30 . Véase Donald, 1997.

31 . Ames, 2008; cf. Coupland, Steward y Patton, 2010.

32 . La estratificación social en este periodo tan temprano la expuso convincentemente en numerosas obras pioneras en el tema el arqueólogo Kenneth Ames (p. ej., Ames, 2001).

33 . Arnold, 1995; Ames, 2008; Angelbeck y Grier, 2012.

34 . Santos-Granero, 2009.

35 . Patterson, 1982; por ello, Goldman, sobre los esclavos de los kwakiutl: «Extranjeros y cautivos, no tenían conexiones de parentesco con sus nuevas casas, ni lazos genuinos, ya, con sus tribus y aldeas originales. Como personas violentamente arrancadas de sus raíces, los esclavos existían en un estado equivalente a estar muertos. Al estar en los márgenes de la muerte, eran, para los estándares kwakiutl, las víctimas adecuadas para sacrificar en sus banquetes caníbales» (1975, p. 54).

36 . Patterson, 1982; Meillassoux, 1996.

37 . Santos-Granero, 2009, pp. 42-44.

38 . Véase Wolf, 1982, pp. 79-82.

39 . Según Santos-Granero, quien ha compilado meticulosamente información acerca de lo que los saqueadores decían que estaban haciendo.

40 . Fausto, 1999.

41 . Santos-Granero, 2009, p. 156. No parece tratarse de una mera analogía: en la mayoría de las sociedades amazónicas que los mantenían, los esclavos tenían el mismo estatus formal que las mascotas; estas, a su vez, eran vistas, como ya hemos comprobado, como el paradigma de la propiedad en gran parte de la Amazonia (véase también Costa, 2017). Por ejemplo, y pese a un trato amable, los caballos, perros, loros y esclavos de un hombre o una mujer solían ser sacrificados ritualmente a su muerte (Santos-Granero, *op. cit.*, pp. 192-194).

42 . Véase también Graeber, 2006. En esta conexión es interesante que los guaicurú, aunque capturaban agricultores, no ponían a los que hacían esclavos a trabajar plantando o cultivando, sino que los integraban en su estilo de vida forrajeador.

43 . Powers, 1877, p. 69.

44 . Habían sido los primeros del litoral del Pacífico en sucumbir a enfermedades introducidas por comerciantes y colonos. En conjunción con ataques genocidas, esto causó un colapso demográfico casi total entre los chetco y grupos vecinos en el siglo XIX. En consecuencia, no hay narraciones detalladas de estos grupos que comparar con las dos grandes áreas culturales de California y la Costa Noroeste, situadas a ambos lados de sus antiguos territorios. En efecto, este complejo subsector de la costa, entre el río Eel y la desembocadura del río Columbia, planteaba notables problemas de clasificación a los eruditos que intentaban delimitar las fronteras de esas áreas culturales, y la cuestión de su afiliación sigue siendo tema de enfrentamientos hoy en día. Véase Kroeber, 1939; Jorgensen, 1980; Donald, 2003.

45 . La historicidad de la narrativa oral de las Primeras Naciones con respecto a migraciones y guerras en la Costa Noroeste ha sido el tema de un innovador estudio que combina arqueología con modelos estadísticos de los cambios demográficos que se pueden remontar científicamente a épocas de incluso más de mil años atrás. Sus autores llegan a la conclusión de que «el registro oral indígena ha sido sujeto a un examen extremadamente riguroso. Nuestro resultado: que el registro oral [en este caso] de los tsimshian es correcto (adecuadamente no refutado) en su narración de hechos acontecidos hace más de 1.000 años es un hito mayúsculo en la evaluación de la validez de las tradiciones orales indígenas» (Edinborough *et al.*, 2017, p. 12440).

46 . No podemos saber cuán comunes eran estas fábulas y advertencias, porque no son el tipo de historias que los primeros observadores solían registrar. Esta historia en particular sobrevivió solo porque Chase creía que los wogie podrían haber sido... ¡japoneses procedentes de un naufragio!

47 . Spott y Kroeber, 1942, p. 232.

48 . Curiosamente, en algunos lugares de California, la dependencia de la bellota como base alimentaria puede remontarse unos cuatro milenios atrás, mucho antes de la explotación intensiva del pescado. Véase Tushingham y Bettinger, 2013.

49 . En la Costa Noroeste, la cría en masa de salmón y otras especies anádromas se remonta al 2000 a. C. y siguió siendo una piedra angular de la economía aborigen hasta épocas recientes. Véase Ames y Maschner, 1999.

50 . Suttles, 1968.

51 . Turner y Loewen, 1998.

52 . Tomemos, por ejemplo, la descripción de Joaquin Miller (1873, pp. 373-374) en su *Life Amongst the Modocs, Unwritten History*: «Allí pasamos junto a arboledas de magníficos robles. Sus troncos tenían entre metro y medio y metro noventa de diámetro, y sus ramas estaban llenas de bellotas y densamente cubiertas por muérdago. Al descender hacia las orillas del río Pit oímos las canciones y gritos de las chicas indias que recogían bellotas. Estaban subidas a los robles y medio cubiertas de muérdago. Golpeaban las bellotas con bastones o cortaban las ramitas con *tomahawks*, y las mujeres mayores las recogían del suelo y las arrojaban por encima de sus hombros a cestas que transportaban con una banda de tela en torno a su frente». Prosigue con una digresión en torno a que las jóvenes indias tienen pies exquisitamente pequeños y atractivos, pese a no llevar zapatos atados al estilo europeo, dejando al descubierto, así, un popular engaño entre las arrogantes madres de las comunidades fronterizas de la época: los pies podían ser libres y a la vez elegantes.

53 . En palabras de Bettinger, la bellota es «tan demorada que su acumulación en almacenes representa poco ahorro de tiempo [...] con menor potencial para desarrollar desigualdad, atraer saqueadores o crear métodos organizativos de defensa o represalia» (2015, p. 233). Su argumentación parece ser que lo que los antepasados remotos de los maidu, pomo, miwok, wintu y otros grupos californianos sacrificaron en valor nutricional a corto plazo lo ganaron a largo plazo en seguridad alimentaria.

54 . Gran parte de lo expuesto en estos últimos párrafos se basa en una argumentación mucho más detallada de Tushingham y Bettinger (2013), pero la base de su enfoque —incluida la sugerencia de que la esclavitud entre forrajeadores se basa en la explotación estacional de recursos acuáticos— puede hallarse ya en publicaciones que se remontan a *Slavery as an Industrial System*, de Herman Nieboer (1900).

55 . Para una reconstrucción general de cómo eran las prácticas tradicionales de saqueo en la Costa Noroeste y para la discusión posterior, véase Donald, 1997.

56 . Drucker, 1951, p. 279.

57 . Golla, 1987, p. 94.

58 . Compárese Ames, 2001, 2008. Los esclavos también podían escapar y, de hecho, lo intentaban, a menudo con éxito, especialmente cuando una cantidad importante de esclavos de la misma comunidad coincidía en un mismo sitio (véase, p. ej., Swadesh, 1948, p. 80).

59 . Parece que hubo una zona de transición en los trechos inferiores del río Columbia, donde la esclavitud iba desapareciendo convertida en varias formas de peonaje, mientras que más allá se extendía una amplia franja libre de esclavitud (Hajda, 2005); para otras limitadas excepciones, véase Kroeber, 1925, pp. 308-320; Powers, 1877, pp. 254-275 y Spier, 1930.

60 . MacLeod, 1928; Mitchell, 1985; Donald, 1997.

61 . Kroeber, 1925, p. 49. Macleod (1929, p. 102) no estaba tan convencido de esto y señalaba la existencia de mecanismos legales similares entre los tlingit y otros grupos de la Costa Noroeste, que no evitaban la «sumisión de grupos foráneos, la toma de tributos y la esclavización de los cautivos». Aun así, todas las fuentes concuerdan en que los únicos esclavos reales del noroeste de California eran esclavos por deudas, y que incluso estos eran escasos (cf. Bettinger, 2015, p. 171). Si no el de Kroeber, algún otro mecanismo para la supresión de la esclavitud en propiedad debe de haber estado funcionando.

62 . Donald, 1997, pp. 124-126.

63 . Goldschmidt, 1951, p. 514.

64 . Brightman, 1999.

65 . Boas, 1966, p. 172; cf. Goldman, 1975, p. 102.

66 . Kan, 2001.

67 . Lévi-Strauss, 1982.

68 . Garth, 1976, p. 338.

69 . Buckley, 2002, p. 117; cf. Kroeber, 1925, pp. 40, 107.

70 . «El noroeste es, quizá, la única parte de California que conoció la esclavitud. Allí, la institución descansaba sobre una base puramente económica. Es posible que los chumash hubieran tenido esclavos, pero carecemos de información. Las tribus del río Colorado mantenían mujeres esclavas por motivos de convicción, pero no las explotaban para trabajar» ((Kroeber, 1925, p. 834).

71 . Loeb, 1926, p. 195; Du Bois, 1935, p. 66; Goldschmidt, 1951, pp. 340-341; Bettinger, 2015, p. 198. Bettinger señala que desigualdades (arqueológicamente visibles) de patrimonio declinaron firme y regularmente tras la introducción del *Dentalium* en California central, y sostiene que el efecto general de la introducción del dinero parece haber sido limitar las relaciones de deuda, y, por lo tanto, reducir en términos generales la dependencia y desigualdad.

72 . Pilling, 1989; Lesure, 1998.

73 . Aunque la mayoría de los cautivos de guerra eran rápidamente redimidos, parece que, a diferencia de otras partes de California, en las que las divisiones tribales asumían la responsabilidad colectiva para ello, aquí pagar rescate era responsabilidad de la familia de cada individuo. De la imposibilidad de pagar parece haberse derivado peonaje por deuda. Bettinger (2015, p. 171) sugiere que este nexo entre deuda y guerra podría explicar parcialmente la fragmentación demográfica de los grupos del noroeste de California y la ruptura de grupos colectivos, que nunca fueron muy fuertes (por poner un ejemplo, no existían clanes totémicos) pero que existían más al sur. Una fuente temprana (Waterman, 1903, p. 201) añade que los asesinos que no podían pagar la compensación pero no eran reducidos a peonaje constituían una desgracia para sus comunidades y se retiraban a vivir en aislamiento, y a menudo se quedaban allí incluso después de pagadas sus deudas. La situación general acababa pareciéndose un poco a un sistema de clases, puesto que hombres de riquezas heredadas a menudo iniciaban guerras, dirigían las ceremonias de paz posteriores y luego gestionaban las disposiciones posteriores de deuda, a lo largo de las cuales una clase de familias más pobres caerían en un estatus de marginalidad, con sus miembros dispersos y disolviéndose en bandas patrilineales, mientras que otras quedaban concentradas en relación de dependencia con los vencedores. Sin embargo, a diferencia de la situación en la Costa Noroeste, el grado al que los grandes podían obligar a sus esclavos a trabajar era decididamente limitado (Spott y Kroeber, 1942, pp. 149-153).

74 . Como se discute posteriormente en Graeber y Wengrow (2018), con los consiguientes comentarios de expertos regionales en arqueología y antropología de los pueblos forrajeadores de la Costa Noroeste y sus descendientes, y la respuesta de los autores.

1 . Platón, *Fedro*, 276B.

2 . Para la primera opinión, véase Detienne 1994; para la segunda, véase Piccaluga, 1977.

3 . Del cuento infantil *Donde viven los monstruos*, de Maurice Sendak (1963).

4 . Mellaart, 1967.

5 . Nuestra exposición del yacimiento sigue en gran parte la interpretación realizada por su reciente excavador, Ian Hodder, con la excepción de que hemos subrayado la importancia de las variaciones estacionales en la estructura social de un modo más acentuado. Véase Hodder, 2006; para más información, imágenes y bases de datos, véase <www.catalhoyuk.com> (en inglés y turco), con referencias a múltiples informes de campo, partes de los cuales referenciamos más adelante.

6 . Meskell *et al.*, 2008.

7 . Véase, por ejemplo, Gimbutas, 1982. Estudios más recientes argumentan que las publicaciones de Gimbutas a menudo inflaban la frecuencia de las formas femeninas en las colecciones de figurillas del Neolítico, que, en un examen más detallado, contienen una proporción más equilibrada de formas claramente femeninas, claramente masculinas, mezcladas o sencillamente asexuadas (p. ej., Bailey, 2017).

8 . Charlene Spretnak (2011) habla acerca de las sucesivas oleadas de críticas dirigidas a Gimbutas y proporciona posteriores referencias.

9 . La publicación clave sobre la genética de la migración esteparia es Haak *et al.*, 2015. Poco después de publicarse estos hallazgos, el eminente prehistoriador Colin Renfrew pronunció una conferencia en la Universidad de Chicago titulada «Marija Rediviva: DNA and Indo-European Origins». Sugirió que la hipótesis *kurgan* de Gimbutas había sido «magníficamente corroborada» por los hallazgos de antiguo ADN, que sugieren vínculos entre la dispersión de lenguas indoeuropeas y la expansión hacia el oeste del complejo cultural yamnaya, desde la estepa al norte del mar Negro, a finales del cuarto milenio a. C. y principios del tercero. Es digno de señalarse que estos hallazgos contradicen la hipótesis del propio Renfrew (1987), según la cual las lenguas indoeuropeas tuvieron su origen en la región de Anatolia y se expandieron, unos milenios antes, con la dispersión de las culturas agrícolas del Neolítico. Otros arqueólogos, no obstante, creen que los datos genéticos son todavía demasiado poco elaborados para permitir hablar de migraciones a gran escala, y mucho menos establecer vínculos entre herencia biológica, cultura material y la dispersión de las lenguas (para una crítica detallada, véase Furholt, 2018).

10 . Véase aquí *Women at the Center*, de Peggy Reeves Sanday (2002). Sanday señala que Gimbutas rechaza el término *matriarcado* porque lo ve como la imagen especular de *patriarcado*, y, por lo tanto, implicaría el gobierno autocrático o dominio político de las mujeres, razón por la que prefiere *matrístico*. Sanday señala que los propios minangkabau emplean la voz inglesa para matriarcado, *matriarchy*, pero lo emplean con un sentido diferente (*ibid.*, pp. 230-237).

11 . Véase Hodder, 2003; 2004; 2006, fig. 22. Para la más recientemente descubierta figurilla de una (¿anciana?) mujer en piedra caliza, véase la nota, corta pero informativa, de Chris Kark en *Stanford News*, «Archaeologists from Stanford Find an 8,000-year-old “Goddess Figurine” in Central Turkey» (2016), que incluye comentarios de investigadores claves.

12 . Para la recurrencia en estas regiones de figurillas probablemente enmascaradas, y las conexiones entre figurillas y otras representaciones del Neolítico de formas humanas enmascaradas, véase p. ej., Belcher, 2014, *passim*; Bánffy, 2017.

13 . Hodder, 2006, p. 210, con referencias posteriores.

14 . Hodder y Cessford, 2004.

15 . En la actualidad Çatalhöyük comprende dos montículos arqueológicos principales. Todo lo que hemos estado refiriendo hasta ahora hace referencia al más antiguo montículo este, mientras que el montículo oeste tiene que ver sobre todo con periodos posteriores de la historia, más allá del alcance de lo que se trata aquí.

16 . Matthews, 2005.

17 . Véase Fairbairn *et al.*, 2006.

18 . Del estilo de las que tratamos en el capítulo 3.

19 . Bogaard *et al.*, 2014, con posteriores referencias.

20 . Arbuckle, 2013; Arbuckle y Makarewicz, 2009.

21 . Véase Scheffler, 2003.

22 . En términos de historia ambiental, las regiones superiores del Creciente Fértil caen dentro de la zona bioclimática irano-turánica. Actuales reconstrucciones sugieren que el establecimiento de bosques de hoja caduca en esta región no fue consecuencia directa del inicio de condiciones más cálidas y húmedas al principio del Holoceno, sino que fue, de un modo notable, producto de estrategias de gestión del paisaje llevadas a cabo inicialmente por poblaciones forrajeadoras y, posteriormente, agrícolas y ganaderas (Asouti y Kabukcu, 2014).

23 . Basándose en análisis de los residuos carbonizados de madera hallados en yacimientos arqueológicos, Asouti *et al.* (2015) reconstruyen un entorno más húmedo para esta región en el Holoceno temprano, con una cobertura arbórea notablemente mayor a la actual, especialmente a lo largo de (y adyacente a) el Valle de la Grieta del Jordán. Hacia la costa del Mediterráneo, estas regiones bajas servían como refugio a especies arbóreas propias de llanuras, que sobrevivieron sin discontinuidad hasta el Último Máximo Glacial y llegaron al Holoceno temprano.

24 . Los prehistoriadores han experimentado con todo tipo de distintas formas de clasificar el Creciente Fértil en áreas culturales o esferas de interacción correspondientes con las principales distinciones de Paleolítico Superior, Epipaleolítico y Neolítico inicial (o previo a la alfarería). Asouti (2006) examina y evalúa la historia de todas estas variadas clasificaciones. Aquí seguimos las distinciones hechas por Sherratt (2007) que se basan en la correlación entre grandes patrones ecológicos y culturales en lugar de en aisladas (y bastante arbitrarias) categorías de datos arqueológicos, como distintos modos de fabricación de herramientas y armas de piedra. La clasificación de Sherratt posee, además, la ventaja de evitar tendencias teleológicas halladas en otros estudios, que dan por sentado que toda prueba de complejidad cultural (como asentamientos y arquitectura de cierto tamaño) ha de estar relacionada con el desarrollo de producción de alimentos; dicho de otro modo: permite tales desarrollos en sociedades de forrajeadores sin una fuerte inversión en la domesticación de plantas ni animales.

25 . Para la especialización de la artesanía en comunidades del Neolítico, véase Wright *et al.*, 2008; y, en general, Asouti y Fuller, 2013.

26 . Sherratt, 1999.

27 . Willcox, 2005, 2007.

28 . Para Irán occidental y el Kurdistán iraquí véase Zeder y Hesse, 2000; para Anatolia oriental, véase Peters *et al*., 2017.

29 . Asouti y Fuller, 2013, pp. 314-323, 326-328.

30 . Harari, 2014, p. 80.

31 . Hillman y Davies, 1990.

32 . Maeda *et al.*, 2016.

33 . El crecimiento inicial de aldeas permanentes —entre el 11000 y el 9500 a. C.— pudo haber tenido mucho que ver con un regreso temporal de condiciones climáticas glaciales (el conocido como episodio Dryas Reciente) tras el final de la Edad de Hielo, obligando a los forrajeadores de las zonas inferiores del Creciente Fértil a limitarse a localizaciones bien regadas (Moore y Hillman, 1992).

34 . Esta conclusión está basada en una combinación de datos genéticos y botánicos de muestras recuperadas en excavaciones arqueológicas, como se explica más adelante; para un resumen, véase Fuller, 2010; Fuller y Allaby, 2010.

35 . Véase Willcox *et al.*, 2008; Willcox, 2012.

36 . Fuller, 2007; 2010; Asouti y Fuller, 2013, con referencias posteriores.

37 . Cf. Scott, 2017, p. 72.

38 . A decir verdad, no se lo deseaban ni a sus esclavos.

39 . Tal como propone Fuller, 2010, p. 10; véase también Fuller *et al.*, 2010.

40 . La importancia de la agricultura en tierras de aluvión para los orígenes de la agricultura la señaló por primera vez Andrew Sherratt en un artículo pionero (1980); el propio Sherratt lo republicó y actualizó (1997).

41 . Sistemas de cultivo de este tipo se han seguido practicando hasta épocas recientes en la India y el Pakistán rurales, y también en el sudoeste de Estados Unidos. Como un geógrafo señaló de un cultivo de los pueblos de Nuevo México: «El tipo de lugares aptos para cultivar con este sistema [...] han existido desde la época de los asentamientos prehistóricos; pero el cultivo, por su alteración de la superficie, lleva al lavado y la canalización, que temporal o permanentemente arruinan un campo. Por lo tanto, en el mismo sitio, los mejores lugares para plantar están limitados en área e intercambiables en posición. Los indios de la actualidad, como sus ancestros prehistóricos, apenas alteran la tierra, puesto que no aran, sino que se limitan a insertar la semilla en un agujero hecho con un plantador [...]. Incluso con sus métodos, los campos deben abandonarse periódicamente para una reocupación posterior. Una de las principales causas de tales cambios de localización radica en los hábitos de arroyos efímeros en la fase de agradación» (Bryan, 1929, p. 452)

42 . Para ello, véase Sanday, 1981, especialmente su capítulo 2: «Scripts for Male Dominance».

43 . Diamond, 1987.

44 . Véase Murdock, 1937; Murdock y Provost, 1973.

45 . Owen, 1994, 1996.

46 . Barber, 1991, 1994.

47 . Soffer *et al.*, 2000.

48 . Lévi-Strauss, 1966, p. 269.

49 . Véase MacCormack y Strathern (eds.), 1980.

50 . Nuevamente nos encontramos pensando en *Calibán y la bruja*, de Silvia Federici (1998), donde la autora muestra cómo, en Europa, estos enfoques mágicos de la producción acabaron asociados no solo a las mujeres, sino a la brujería. Federici sostiene que la eliminación de esas actitudes era crucial para el establecimiento de la actual ciencia (dominada por lo masculino), así como para el crecimiento del trabajo asalariado capitalista: «Así es como debemos leer el ataque contra la brujería y contra la visión mágica del mundo que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, había seguido siendo predominante a nivel popular durante la Edad Media [...]. De acuerdo con esta perspectiva [...] cada elemento —las hierbas, las plantas, los metales y la mayor parte del cuerpo humano— escondía virtudes y poderes que le eran peculiares. [...] Desde la quiromancia hasta la adivinación, desde el uso de hechizos hasta la curación receptiva, la magia abría una gran cantidad de posibilidades [...]. La erradicación de estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, dado que la magia aparecía como una forma ilícita de poder y un instrumento para obtener lo deseado sin trabajar [...]. "La magia mata a la industria", se lamentaba Francis Bacon, admitiendo que nada encontraba más repulsivo que la suposición de que uno podía lograr cosas con un puñado de recursos inútiles y no con el sudor de su propia frente» (Federici, 1998, p. 142).

51 . Lévi-Strauss, 1966, p. 15.

52 . Wengrow, 1998, 2003; y para la evolución de los dispositivos de contabilidad del Neolítico, y su relación con la invención de la escritura, véase también Schmandt-Besserat, 1992.

53 . Vidale, 2013.

54 . Schmidt, 2006; Köksal-Schmidt y Schmidt, 2010; Notroff *et al.*, 2016. Una figura de piedra conocida entre los arqueólogos como «el portador de regalos» también transporta una cabeza humana hacia algún destino desconocido. Se pueden hallar imágenes de estas esculturas y otros hallazgos de Göbekli Tepe en <https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams/>.

55 . Schmidt, 1998; Stordeur, 2000, fig. 6.1, 2.

56 . O. Dietrich *et al.*, 2019.

57 . Lo que tampoco significa que se carezca de pruebas de tales conflictos. La mayor muestra conservada de restos humanos de cualquier yacimiento del Holoceno temprano en Oriente Próximo procede del yacimiento de Körtik Tepe, situado al nordeste de Göbekli Tepe a orillas del río Tigris, a 19 kilómetros de la moderna ciudad de Batman, bien dentro del sector alto del Creciente Fértil. Se han recuperado, de este yacimiento, los restos de más de 800 personas, de las que los 446 individuos ya analizados revelan altas tasas de traumatismo craneal (de 269 cráneos, el 34,2 por ciento revela signos de herida craneal, incluidos los de dos mujeres con heridas incisas penetrantes; se hallaron heridas poscraneales en más del 20 por ciento de los individuos estudiados, incluidos tres casos de fracturas defensivas curadas en antebrazos). Dada la ausencia de otros signos de guerra, se ha explicado estas pruebas —tal vez de un modo no demasiado convincente— en términos de violencia interpersonal en una comunidad de cazadores-recolectores establecida en una región de abundantes recursos silvestres. Una cantidad notable de los restos humanos recuperados de Körtik Tepe fue sometida a modificación *post mortem*, incluida la presencia de marcas por cortes en cráneos humanos, aunque ninguna de ellas puede atribuirse definitivamente a la práctica de arrancar cabelleras o la toma de cabezas como trofeo (según informa Erdal, 2015).

58 . Los restos de fauna y flora de Çayönü Tepesi revelan una flexible economía que sufrió numerosos cambios a lo largo de un periodo de unos 3.000 años. En las fases tempranas del yacimiento, que son las que nos conciernen, sus habitantes usaban intensivamente legumbres y bayas silvestres, así como guisantes, lentejas y yeros, con cantidades menores de cereales silvestres. El cultivo de al menos algunas de estas especies es probable, pero no hay pruebas claras de domesticación vegetal hasta las últimas fases del yacimiento. Los restos animales sugieren que sus habitantes mezclaban estrategias de pastoreo y de caza que variaron a lo largo de los siglos, incluyendo, durante algunas épocas, una poderosa dependencia de cerdos salvajes y jabalíes, también de ovejas, bovinos, gacelas y ciervos, así como de caza menor, como liebres (véase Pearson *et al.*, 2013, con posteriores referencias).

59 . Para la Casa de los Cráneos y el análisis de los restos humanos asociados de Çayönü Tepesi véase Özbek, 1988, 1992; Schirmer, 1990; Wood, 1992; así como el más amplio análisis de Kornienko (2015) de violencia ritual en la parte septentrional del Creciente Fértil. El análisis de isótopos de los restos humanos indica que los individuos cuyos restos acabaron almacenados en la Casa de los Cráneos tenían dietas notablemente diferentes a las de los enterrados en el resto del yacimiento, lo que podría indicar diferencias locales de estatus (Pearson *et al.*, 2013) o, también, la incorporación de extranjeros a los rituales mortuorios locales.

60 . Allsen (2016) proporciona una dramática narración de las relaciones prácticas y simbólicas entre caza y monarquía en la historia euroasiática, que son notablemente coherentes de Oriente Próximo a la India, Asia central y China, desde la antigüedad a la época del Raj británico.

61 . Gresky *et al.*, 2017.

62 . Sin duda, estos contrastes también podían hallarse dentro de las propias sociedades; la diferencia crucial reside en cómo se valoraban estos diferentes estilos de actividad técnica, y cuáles se seleccionaban como base de sistemas artísticos y rituales. Para la ausencia general de jerarquía de género en las sociedades del Levante meridional en el Neolítico temprano, y para pruebas de la participación de la mujer en términos de igualdad en actividades rituales y económicas, véase también Peterson, 2016.

63 . Kuijt, 1996; Croucher, 2012; Slon *et al*., 2014.

64 . Santana, 2012.

65 . Cuando se enfrentan a objetos que no son capaces de explicar, los arqueólogos a menudo recurren a analogías etnográficas. Entre los casos considerados esta vez se encuentra el de los iatmul del río Sepik, en Papúa Nueva Guinea, un pueblo que practicó la decoración de cráneos hasta hace muy poco. Para los iatmul, la creación de cráneos decorados va íntimamente ligada a la caza de cabezas. Solía comenzar con la toma de cabezas durante la batalla, y era algo que solo hacían los hombres. Se honraba la cabeza de un enemigo derrotado decorándola con arcilla, pigmentos, cabello y conchas. Una vez transformada, se la cuidaba y se la «alimentaba» junto a otras calaveras en una casa especial (Silverman, 2001, p. 117 y siguientes). Este caso es importante, porque muestra cómo la veneración a los ancestros y la toma violenta de cabezas durante conflictos pueden, en algunos casos, formar parte del mismo sistema ritual. En 2008, el antropólogo social Alain Testart publicó un artículo en la revista *Paléorient* en el que sostenía que debieron de suceder cosas similares en las sociedades neolíticas de Oriente Próximo, y que los arqueólogos habían obviado la conexión evidente entre retratos y caza de cabezas. Esto provocó un alud de respuestas de arqueólogos en la misma publicación, muchas de ellas de indignación, al señalar la falta de prueba de guerras entre esas mismas comunidades, e incluso proponiendo que la decoración de cráneos era una estrategia ritual destinada a impulsar relaciones pacíficas e igualitarias entre los aldeanos del Neolítico (propuesto por primera vez por Kuijt, 1996). Lo que aquí sugerimos es que ambos bandos del debate tenían, en cierto sentido, la razón, pero que estaban enzarzadas en un diálogo de besugos; o, más bien, que hablaban de las dos caras de una misma moneda. Por una parte, deberíamos reconocer la cada vez mayor cantidad de pruebas de que la violencia depredadora (incluida la exhibición de cráneos como trofeos) era, al menos ritual y simbólicamente, importante entre los forrajeadores de la zona septentrional (las tierras altas) del Creciente Fértil. De igual modo, deberíamos sopesar la posibilidad de que los cráneos decorados (o enyesados) representaran la inversión de esos valores en las partes meridionales (las tierras bajas) de la misma región. No todo ha de encajar en el mismo modelo solo porque sucedía al mismo tiempo; en este caso, más bien lo opuesto parece ser cierto.

66 . Clarke, 1973, p. 11.

1. Para los espectaculares desarrollos en producción de recipientes de piedra y cuentas en la zona superior del valle del Tigris, véase Özkaya y Coşkun, 2009.

2. Elinor Ostrom (1990) ofrece toda una gama de estudios de campo y muestras históricas, así como modelos económicos formales para la gestión colectiva de recursos naturales compartidos; aun así, la argumentación básica ya se había expuesto ampliamente en estudios anteriores, algunos de los cuales citamos *a posteriori*.

3. Georgescu-Roegen, 1976, p. 215.

4. El reparto periódico de tierras a escala local se trata también en *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, de Eugene O'Curry (1873) y en el famoso tratado de Baden-Powell *The Indian Village Community* (1896). Véase el más reciente de Enajero, 2015.

5. Las aldeas palestinas, tanto bajo dominio otomano como británico, practicaban la redistribución anual de tierras de pastoreo y cultivo bajo el régimen *masha'a*, mientras que los propietarios de tierras adyacentes juntaban recursos para completar tareas de alta intensidad como arar, sembrar, desbrozar y cosechar, en función de las fluctuaciones pluviales anuales (Atran, 1986). En Bali, la tradicional agricultura por inundación operaba a través de un sistema de «comités del agua» electos. Representantes locales asistían a reuniones en los templos en las que se negociaba anualmente el acceso a tierras y agua sobre una base de consenso (Lansing, 1991). Otros ejemplos de gestión agraria sostenible bajo algún tipo de organización comunal se pueden hallar en recientes historias de Sri Lanka (Pfaffenberger, 1998) y Japón, por ejemplo (Brown, 2006).

6. Fuller, 2010, con posteriores referencias.

7. Diamond, 1997, p. 178.

8. Bettinger y Baumhoff, 1982; Bettinger, 2015, pp. 21-28.

9. Para un análisis de cómo se llevaron a cabo estos procesos en diversas partes del mundo, véase Fuller y Lucas, 2017. Nada de todo esto niega que con frecuencia algunos cultivos viajaban por el Viejo Mundo y, en ocasiones, a una escala sorprendente, como en el caso de la transferencia hacia el oeste de los mijos chinos al valle del Indo, imagen especular de la difusión hacia el este del trigo de Asia central/occidental hasta China, alrededor del 2000 a. C. Pero los intentos (sobre todo por parte de Jones *et al.*, 2011) por caracterizar estas primeras transferencias de cultivos precursoras del intercambio colombino del siglo XVI d. C. (véase más adelante) están fuera de lugar, dado que ignoran toda una serie de importantes contrastes. Boivin, Fuller y Crowther (2012) los detallan, y señalan que las primeras transferencias de cultivos en Eurasia tuvieron lugar dentro de «una red de conexiones e intercambios lentos y a largo plazo» a lo largo de muchos milenios, a menudo inicialmente en cantidades pequeñas y experimentales, y no impulsadas por centros de expansión urbana, sino por grupos altamente móviles e intermediarios como los pastoreadores montados de la estepa euroasiática o los nómadas marítimos del océano Índico. Fue precisamente esta lenta, milenaria historia de intercambio cultural y flujo genético entre especies euroasiáticas la que evitó esos grandes desastres ecológicos que se dieron cuando se liberaron las mismas especies en América y Oceanía.

10. Crosby, 1972, 1986.

11. Véase Richerson, Boyd y Bettinger, 2001.

12. Recientes cálculos para la población del continente americano antes de la llegada de los europeos, en 1492, estiman unos 60 millones de habitantes. La cifra de 50 millones de hectáreas de tierra cultivable perdidas se ha calculado en función del modelo de uso de tierra per cápita del crucial estudio de Koch *et al.*, 2019.

13. Para fluctuaciones eustáticas en los niveles marinos de la transición entre Pleistoceno Superior y Holoceno, véanse Day *et al.*, 2012; Pennington *et al*., 2016; para el papel jugado por actividades antropogénicas en la alteración de distribuciones de las especies terrestres a lo largo del mismo periodo temporal, véanse Richerson *et al*., 2001; Boivin *et al.*, 2016.

14. Véanse Bailey y Milner, 2002; Bailey y Flemming, 2008; Marean, 2014.

15. Boivin *et al*., 2016, con referencias posteriores.

16. *Mesolithic Europe: The Economic Basis*, de Clarke (1978), sigue siendo el estudio fundacional acerca de estos procesos; para un análisis más actualizado (y global) véase Mithen, 2003, así como Rowley-Conwy, 2001, y Straus *et al.* (eds.), 1990.

17. Bookchin, 1982. Al adaptar el título del histórico volumen de Bookchin acerca de ecología social, no podemos seguir sus ideas acerca de la prehistoria humana y los orígenes de la agricultura, basadas en información que lleva muchas décadas desactualizada. Sí que hallamos, sin embargo, mucho que aprender de su idea básica: que las interacciones humanas con la biosfera están siempre fuertemente condicionadas por los tipos de relaciones sociales y sistemas sociales que las personas forman entre sí. La diferenciación mutua de ecologías forrajeadoras en la Costa Oeste norteamericana, que tratamos en el capítulo 5, sería otro magnífico ejemplo del mismo principio.

18. Como lo expresó el antropólogo Eric Wolf.

19. Bruce Smith (2001) analiza el fenómeno bajo la etiqueta «producción de alimentos de bajo nivel», que emplea para describir economías que ocupan «la vasta y diversa tierra de nadie entre caza-pesca-recolección y agricultura».

20. Wild *et al*., 2004; Schulting y Fibiger (eds.), 2012; Meyer *et al.*, 2015; véase también Teschler-Nicola *et al.*, 1996.

21. Para una extensa narración de la expansión de la agricultura neolítica por Europa, comprendida a través de la ecología conductista y teorías de evolución cultural, véase Shennan, 2018.

22. Coudart, 1998; Jeunesse, 1997; Kerig, 2003; Van der Velde, 1990.

23. Shennan *et al*., 2013; véanse también Shennan, 2009; Shennan y Edinborough, 2006.

24. Haak *et al.*, 2005, 2010; Larson *et al*., 2007; Lipson *et al*., 2017.

25. Zvelebil, 2006; para pruebas de las diferencias de estatus señaladas por la riqueza en los cementerios del Mesolítico, véanse O'Shea y Zvelebil (1984) en cuanto a cementerios de la región de Carelia; Nilsson Stutz (2010) en cuanto al sur de Escandinavia y Schulting (1996) acerca de la costa de Bretaña.

26. Kashina y Zhulnikov, 2011; Veil *et al*., 2012.

27. Schulting y Richards, 2001.

28. Golitko y Keeley (2007) imaginan encuentros hostiles entre agricultores neolíticos y poblaciones mesolíticas más establecidas, y señalan que las aldeas fortificadas tendían a concentrarse en los márgenes de la colonización neolítica.

29. Wengrow, 2006, capítulos 2-3; Kuper y Kroepelin, 2006.

30. Wengrow *et al.*, 2014, con referencias posteriores.

31. Véase Spriggs, 1997; Sheppard, 2011.

32. Denham *et al*., 2003; Golson *et al*. (eds.), 2017; véase también Yen, 1995.

33. Véase Spriggs, 1995; el hábito de los lapita de saltar de isla en isla evitando poblaciones asentadas se puede confirmar parcialmente por los hallazgos de antiguo ADN, para los cuales: Skoglund *et al*., 2016.

34. Kirch, 1990; Kononenko *et al*., 2016. Gell (1993) proporciona un estudio sistemático y comparativo de tradiciones de arte corporal y tatuaje en sociedades polinesias más recientes, y sus permutaciones sociales y conceptuales.

35. Holdaway y Wendrich (eds.), 2017.

36. Como ya hemos señalado, el horizonte lapita se asocia a la dispersión de lenguas austronesias. Las correlaciones entre la expansión de la agricultura y las lenguas también parecen probables para las culturas nilóticas (y para la muy posterior expansión bantú, de África occidental a África meridional). Para un examen general de este y de otros casos de dispersión agrícola-lingüística, véanse Bellwood, 2005; Bellwood y Renfrew (eds.), 2002. Hoy en día se considera improbable una asociación entre el indoeuropeo y la expansión de la agricultura del Neolítico temprano en Europa (véase Haak *et al.*, 2015, con posteriores referencias).

37. Capriles, 2019.

38. Fausto, 1999; Costa, 2017.

39. Descola, 1994, 2005.

40. Roosevelt, 2013.

41. Hornborg, 2005; Hornborg y Hill (eds.), 2011.

42. En este caso, la palabra clave es *compleja*: las artes indígenas de la Amazonia son increíblemente ricas y diversas, con muchas variaciones regionales y étnicas. No obstante, los analistas han hallado principios operativos similares en la cultura visual a lo largo de regiones sorprendentemente grandes. Para una perspectiva brasileña, véase Lagrou, 2009.

43. Erickson, 2008; Heckenberger y Neves, 2009; Heckenberger *et al.*, 2008; Pärssinen *et al.*, 2009.

44. Lombardo *et al.*, 2020.

45. Piperno, 2011; Clement *et al.*, 2015; véase también Fausto y Neves, 2018.

46. Arroyo-Kalin, 2010; Schmidt *et al.*, 2014; Woods *et al.* (eds.), 2009.

47. Scott, 2009.

48. Smith, 2001.

49. Las pruebas proceden de yacimientos arqueológicos en el valle del río Balsas, en México; Ranere *et al.*, 2009.

50. Smith, 2006.

51. Fuller, 2007, pp. 911-915.

52. Redding, 1998. Tales flirteos probablemente tomaron la forma de una gestión selectiva de rebaño con crianza limitada a las hembras, permitiendo a los machos permanecer en estado salvaje.

53. En la fase arqueológica denominada Neolítico Precerámico (o Acerámico) C (NPCC/NACC).

54. Colledge *et al.*, 2004, 2005. Es importante señalar que un declive en la diversidad de cultivos podría haber comenzado dentro del propio Creciente Fértil, aproximadamente al mismo tiempo en que el paquete agrícola del Neolítico viajaba al norte y al oeste vía Turquía y los Balcanes. Hacia el 7000 a. C. (final del periodo Neolítico Precerámico B) la diversidad media de cultivos en el Creciente Fértil había pasado de diez u once especies en su origen a apenas cinco o seis. Es interesante señalar que lo que sucedió a esto, en la región, fue un declive demográfico (durante el NPCC) asociado al abandono de grandes aldeas y al inicio de un patrón de asentamiento humano más disperso.

55. Véase también Bogaard, 2005.

1. P. ej., Dunbar, 1996, 2010.

2. Dunbar, 1996, pp. 69-71. La base cognitiva del número de Dunbar se infiere de estudios comparativos de primates no humanos, que sugieren una correlación entre tamaño de neocórtex y tamaño del grupo en varias especies de monos y simios (Dunbar, 2002). La importancia de estos hallazgos en el estudio de los primates no es lo que se cuestiona aquí, sino tan solo si se pueden extrapolar de un modo sencillo o directo a nuestra especie.

3. Bird *et al.*, 2019; véanse también Hill *et al.*, 2011; Migliano *et al.*, 2017.

4. Sikora *et al.*, 2017.

5. Bloch, 2013.

6. Anderson, 1991.

7. Véase Bird *et al*., 2019; compárese con Bloch, 2008.

8. Fischer, 1977, p. 454.

9. Véase especialmente Childe, 1950.

10. Esperamos tratar el rico material africano, más allá del antiguo Egipto, con mayor dedicación en futuros trabajos, junto con muchos otros valiosos casos que no hemos podido incluir aquí, como las tradiciones de los pueblos del sudoeste norteamericano, por nombrar solo uno. Para análisis importantes del material africano, que apoyan unas cuantas de nuestras observaciones sobre la naturaleza descentralizada y autoorganizada de las primeras ciudades, véanse, p. ej., S. McIntosh, 2009; R. McIntosh, 2005.

11. La mayoría de los arqueólogos se muestran felices de llamar «ciudad» a cualquier asentamiento densamente habitado y de entre 150 y 200 hectáreas o más (véase, por ejemplo, Fletcher, 1995).

12. Fleming, 2009, *passim*.

13. Para prueba directa de la inmigración a Teotihuacán, basada en estudios isotópicos de los restos humanos, véase White *et al.*, 2008; para pruebas similares en Harappa, véase Valentine *et al*., 2015. Para un análisis más general de los vecindarios y su papel en la formación de las primeras ciudades, véase Smith, 2015.

14. Plunket y Uruñuela, 2006.

15. Day *et al*., 2007; Pennington *et al*., 2016.

16. Véase Pournelle, 2003.

17. Sherratt, 1997; Styring *et al*., 2017.

18. Véanse Pournelle, 2003; Scott, 2017.

19. Para China, véase Underhill *et al*., 2008; para Perú, véase Shady Solis, Haas y Creamer, 2001.

20. Inomata *et al*., 2020. En este caso el yacimiento clave está en el estado de Tabasco, con el nombre de Aguada Fénix. Fechada entre el 1000 y el 800 a. C., está hoy en día reconocida como «la construcción monumental más antigua nunca hallada en la zona maya, así como la más grande en toda la historia prehispánica de la región». Aguada Fénix no es, de ningún modo, un caso aislado. Gigantescas estructuras arquitectónicas, que implican un trabajo comunal de la escala del de las antiguas pirámides egipcias, se han hallado en numerosos yacimientos de las tierras bajas de los mayas, muchos siglos anteriores a la fundación de la dinastía maya clásica. La mayoría de estas comprende no solo pirámides, sin también plataformas de arcilla de proporciones descomunales y disposición horizontal, meticulosamente dispuestas en formas de E; su función no está clara, dado que la mayoría de estos yacimientos se reveló mediante sensores remotos (con tecnología lidar) y aún tienen que excavarse.

21. Anthony, 2007.

22. Gran parte de esta investigación (publicada exclusivamente en ruso) era puntera para los estándares de la época, e incluía fotografía aérea, prospección subsuperficial y una meticulosa excavación. Para resúmenes y descripciones en inglés, véanse Videiko, 1996; Menotti y Korvin-Piotrovskiy, 2012.

23. Shumilovskikh, Novenko y Giesecke, 2017. Lo que distingue estas tierras, en términos físicos, es su alto contenido de humus y su gran capacidad de retención de humedad.

24. Anthony, 2007, pp. 160-174.

25. Para hacernos una idea con respecto a la escala, pensemos que solo en este espacio central cabría una gran ciudad neolítica como Çatalhöyük más de dos veces.

26. La datación demuestra que algunos de los megayacimientos más grandes conocidos eran contemporáneos; Müller *et al*., 2016, pp. 167-168.

27. Ohlrau *et al*., 2016; Shumilovskikh, Novenko y Giesecke, 2017.

28. Nebbia *et al*. (2018) presentan pruebas en apoyo de este modelo estacional extremo, aunque dejan abiertas otras posibilidades.

29. La gente de los megayacimientos tenía la tradición de incendiar deliberadamente sus casas, lo que complica las cosas a los modernos analistas, que intentan comprender cuánto de cada yacimiento se empleaba simultáneamente. No se sabe el porqué de estas quemas (¿por razones de higiene?, ¿por razones rituales?, ¿por ambas?). ¿Tenían lugar de modo rutinario en los asentamientos, de tal modo que parte del megayacimiento estaba viva y la otra parte constituía algo así como un cementerio de casas? Por norma general, un modelado meticuloso de las dataciones por radiocarbono de alta precisión permitiría a los arqueólogos resolver estas preguntas. En este caso, sin embargo, una anomalía en la curva de calibración para el cuarto milenio a. C. frustra la posibilidad de hacerlo.

30. Kirleis y Dal Corso, 2016.

31. Chapman y Gaydarska, 2003; Manzura, 2005.

32. También deberíamos permitir diferentes respuestas, que variasen de un megayacimiento al otro. Algunos de ellos, por ejemplo, como Maidanetske y Nebelivka, movilizaron a sus poblaciones para construir zanjas perimetrales, marcando un espacio ajardinado entre el circuito exterior de casas y el final del asentamiento. Otros megayacimientos, como Talianki, no lo hicieron. Es necesario señalar que estas zanjas no podían haber funcionado como fortificaciones o defensas de ningún tipo: eran poco profundas, con numerosos espacios para permitir a la gente ir y venir. Es necesario señalarlo porque estudios académicos antiguos consideraban a los megayacimientos ciudades-refugio creadas para la defensa de la población local, una opinión que no ha sido del todo abandonada pese a la ausencia de pruebas claras de guerra o de cualquier otro tipo de conflicto (véanse Chapman, 2010; Chapman, Gaydarska y Hale, 2016).

33. Bailey, 2010; Lazarovici, 2010.

34. Como muestran John Chapman y sus colegas, nada en las casas de asambleas sugiere que albergasen una clase superior, política o religiosa: «Quienes esperen un reflejo en la arquitectura o los artefactos de una sociedad jerárquica, con élites gobernando sobre miles de habitantes en el megayacimiento de Tripilia, se verán decepcionados» (Chapman, Gaydarska y Hale, 2016, p. 120). Dejando de lado su escala, y, en ocasiones, una puerta de entrada más grande, estos edificios eran similares, en su mobiliario, a las viviendas ordinarias, exceptuando la interesante ausencia de instalaciones para la preparación y almacenamiento de alimentos. No poseen «ninguna de las características deposicionales de un centro ritual o administrativo» (*ibid.*) ni parecen haber estado permanentemente ocupadas a ninguna escala, lo que refuerza la idea de que se empleaban para reuniones periódicas, tal vez estacionales.

35. Chapman, Gaydarska y Hale, 2016.

36. El sistema de organización de asentamientos vascos está descrito por Marcia Ascher en el capítulo 5 de su libro *Mathematics Elsewhere* (2004). No podemos hacer justicia a las sutilezas de la explicación de Ascher, o de la idea matemática que aporta, y debemos referir al lector a sus estudios y al material etnográfico original en el que se basa (Ott, 1981).

37. Ascher, 2004, p. 130.

38. Como dice uno de sus excavadores más importantes, el prehistoriador Joahnnes Müller (2016, p. 304): «El nuevo y distintivo rasgo de organización espacial del periodo final de los megayacimientos Tripilia ofrece algunas ideas acerca del comportamiento humano y grupal que puedan ser relevantes para nosotros hoy en día. Tanto la capacidad de las sociedades sin escritura para agrupar amplias comunidades humanas bajo condiciones rurales de producción, distribución y consumo, como su capacidad para evitar pirámides sociales innecesarias y, en lugar de ello, poner en práctica una estructura más pública de toma de decisiones, nos recuerdan nuestras propias posibilidades y habilidades».

39. *Heartland of Cities* fue el título de una seminal prospección y su análisis arqueológico de la llanura central mesopotámica, obra de Robert McCormick Adams (1981).

40. Las marismas del sur de Irak son el hogar de los maadanes (a veces llamados «árabes de las marismas»), conocidos por los europeos gracias a los escritos de Wilfred Thesiger. Las marismas desaparecieron, drenadas por el Gobierno Ba'az de Sadam Hussein en un acto de represalia política, lo que causó el desplazamiento masivo de la población indígena, así como un enorme daño a este antiguo hábitat. Desde 2003 ha habido intentos continuos y hasta cierto punto exitosos por reconstruir las marismas y sus ancestrales comunidades y modos de vida.

41. Oates *et al*., 2007. La prueba crucial se encuentra en Siria, donde un conflicto militar ha interrumpido el trabajo arqueológico en yacimientos como Tell Brak, junto al río Jabur (un gran afluente del Éufrates). Los arqueólogos llaman a estas praderas del norte de Mesopotamia «zona de agricultura de secano» porque allí era posible la agricultura basada en lluvias. El contraste es con el sur de Mesopotamia, una zona árida, en la que la irrigación gracias a los grandes ríos era obligatoria para cultivar cereales.

42. Estos montículos son las grandes acreciones materiales de vida y muerte humanas conocidas con el término árabe *tell*, creados a través de las sucesivas erecciones y colapsos de arquitectura de adobe a lo largo de decenas o, a menudo, cientos de generaciones.

43. Para un estudio del mundo sumerio, véase Crawford (ed.), 2013.

44. Esto también encajaba con las preocupaciones coloniales británicas en la moderna región que ellos denominaban Mesopotamia, basadas en la política de favorecer (a veces, incluso crear) monarquías locales favorables a sus propios intereses (véase Cannadine, 2001).

45. Véase Dalley, 2000.

46. Wengrow, 2010, pp. 131-136; Steinkeller, 2015. Los escribas empleaban a veces otro término (*bala*, que significaba «periodo» o «ciclo») para referirse al trabajo de corvea, y también a la sucesión de dinastías reales, aunque este es un desarrollo posterior. Resulta interesante comparar el fenómeno entero con la *fanompoana* («servicio») malgache, un deber de trabajo teóricamente ilimitado que se debía a la monarquía; en este caso, la familia del monarca estaba exenta, pero hay narraciones similares acerca de la igualdad absoluta de todos los que acudían a excavar tierra en proyectos reales y del alegre entusiasmo con que lo afrontaban (Graeber, 2007ª, pp. 265-267).

47. Steinkeller, 2015, pp. 149-150.

48. Las pruebas escritas de varios periodos de la historia mesopotámica muestran que los gobernantes solían proclamar rutinariamente amnistías de deudas en jubileos y otras ocasiones festivas, limpiando la pizarra de sus súbditos y permitiéndoles retomar una vida cívica productiva. La redención de deudas acumuladas, ya fuera por proclamación real, ya en años de amnistía, tenía sentido fiscal. Se trataba de un mecanismo que devolvía el equilibrio a la economía de las ciudades mesopotámicas y, al liberar a los deudores y sus familias de la servidumbre, les permitía continuar viviendo vidas cívicas productivas (véanse Graeber, 2011; Hudson, 2018).

49. Las mujeres eran ciudadanas y poseían tierras. Algunos de los monumentos de piedra más antiguos hallados en Mesopotamia registran transacciones entre propietarios y propietarias, que aparecen como partes legales en igualdad de condiciones. Las mujeres ostentaban también altos rangos en los templos, y las mujeres de la familia real se formaban como escribas. Si sus maridos se endeudaban, ellas podían convertirse en las jefas de la casa. Las mujeres formaban también la columna vertebral de la prolífica industria textil mesopotámica, que financiaba sus aventuras comerciales en el exterior. Trabajaban en templos u otras grandes instituciones, a menudo bajo la supervisión de otras mujeres, que recibían lotes de tierras en proporciones similares a las de los hombres. Algunas mujeres eran operadoras financieras independientes, concediendo créditos a otras mujeres; véanse, en general, Zagarell, 1986; Van de Mieroop, 1989; Wright, 2007; Asher-Greve, 2012. Parte de la más antigua documentación con respecto a estos asuntos procede de Girsu, en la ciudad-Estado de Lagash, alrededor de mediados del tercer milenio a. C. Comprende unos 1.800 textos en cuneiforme, procedentes en su mayoría de una institución llamada la «Casa de la Mujer» y, posteriormente, «Casa de la diosa Baba»; para ellos, véase Karahashi, 2016.

50. La esclavitud en propiedad, es decir, el mantenimiento de esclavos como propiedad en casas privadas, estaba tan profundamente arraigada en la economía y sociedad de la Grecia clásica que muchos creen justificado denominar a las ciudades griegas sociedades esclavistas. No hallamos un equivalente obvio a esto en la antigua Mesopotamia. Templos y palacios mantenían prisioneros de guerra y acreedores incapaces de pagar como esclavos o trabajadores semilibres, que realizaban tareas manuales como el molido de cereal o el transporte durante todo el año a cambio de raciones de comida, y que no poseían tierras. Incluso entonces, formaban una parte minoritaria de la fuerza laboral del sector público. La esclavitud en propiedad existía, pero no jugaba un papel central comparable en la economía mesopotámica; véanse Gelb, 1973; Powell (ed.), 1987; Steinkeller y Hudson (eds.), 2015, *passim*.

51. Jacobsen, 1943; véase también Postgate, 1992, pp. 80-81.

52. Barjamovic, 2004, p. 50, n. 7.

53. Fleming, 2004.

54. Como señaló hace mucho tiempo John Wills (1970), es probable que parte de la conducta de la asamblea se haya conservado en los discursos adscritos a dioses y diosas en el mito mesopotámico. También las deidades se reunían en asambleas, en las que exhibían sus habilidades retóricas, su argumentación lógica y ocasionalmente su astucia.

55. Barjamovic, 2004, p. 52.

56. Una de estas «aldeas urbanas», como las llama Nicholas Postgate (1992, pp. 81-82) está documentada en una tablilla recuperada de la ciudad de Eshnunna, en el valle de Diyala, que enumera a los amorritas «residentes en la ciudad» en función de las asambleas vecinales a las que pertenecen, y los designa por los nombres de los cabezas de familia masculinos y sus hijos.

57. Véase, p. ej., Van de Mieroop, 1999, especialmente p. 123.

58. *Ibid.*, pp. 160-161.

59. Stone y Zimansky, 1995, p. 123.

60. Fleming, 2009, pp. 1-2.

61. Fleming (2009, pp. 197-199) señala que «la tradición [en Urkesh] de un poderoso equilibrio colectivo en el liderazgo de los reyes puede ser herencia de una larga historia urbana», y que el consejo de los ancianos no puede interpretarse como parte del círculo de asesores del rey. Se trataba más bien de una «fuerza política totalmente independiente» de cierta antigüedad, una forma colectiva de liderazgo urbano, que «no debe considerarse un jugador poco importante en un marco principalmente monárquico».

62. Para reconstruir sistemas políticos urbanos arcaicos de Mesopotamia, Jacobsen se basó sobre todo en la historia *Gilgamesh y Aga*, una breve composición épica sobre la guerra entre Ur y Kish, y que describe un consejo urbano dividido en dos cámaras.

63. De aquí que los cálculos de población para la ciudad durante el cuarto milenio a. C. estén basados casi íntegramente en prospecciones topográficas y distribuciones de hallazgos en superficie (véase Nissen, 2002).

64. Nissen, Damerow y Englund, 1993.

65. Englund, 1998, pp. 32-41; Nissen, 2002. Una cantidad notable de las estructuras monumentales del complejo de Eanna son versiones a gran escala de la casa típica (la llamada «forma de casa tripartita»), ubicua en las aldeas del anterior periodo de El Ubeid, en el quinto milenio a. C. Los especialistas debaten si algunos de estos edificios podrían haber sido palacios privados en lugar de templos, aunque lo cierto es que no guardan parecido con posteriores palacios ni templos. Se trata, en esencia, de versiones a gran escala de casas con formas tradicionales, en las que probablemente se llevaban a cabo reuniones de grandes cantidades de personas en forma de familia extensa, bajo el patrocinio de una deidad residente (Wengrow, 1998; Ur, 2014). Las primeras muestras convincentes de arquitectura palaciega en ciudades de la zona aluvial del sur de Mesopotamia llegan siglos después, en el periodo dinástico arcaico (Moorey, 1964).

66. Véase Crüsemann *et al*. (eds.), 2019, para un magnífico análisis del desarrollo arquitectónico de Uruk a lo largo de los siglos; aunque notamos que su interpretación tiende a minimizar aquellos aspectos de planificación urbana que podríamos considerar claramente vinculados a la participación cívica (sobre todo con respecto a las primeras fases del barrio de Eanna, tienden a dar por sentado, incluso en ausencia de pruebas escritas, que todo tipo de gran proyecto arquitectónico estaba necesariamente destinado a establecer la exclusividad de una élite gobernante).

67. Entre ellos hay copias de la llamada «Lista de títulos y profesiones», que fue ampliamente reproducida en épocas posteriores e incluye (entre otras cosas) términos para varios tipos de jueces, alcaldes, sacerdotes, sillas «de la asamblea», embajadores, mensajeros, supervisores de rebaños, arboledas, campos y equipo agrícola, así como de alfarería y trabajo de los metales. Nissen, Damerow y Englund (1993, pp. 110-111) repasan las inmensas dificultades de extraer cualquier tipo de historia social de estos documentos, algo que depende de hallar correspondencias entre términos particulares y su recurrencia en textos administrativos funcionales del mismo periodo, y que incluso así es un tanto tendencioso.

68. Aunque también deberíamos señalar que, al menos en la época de la Babilonia Arcaica (*ca.* 2000-1500 a. C.), gran parte de la formación de los escribas tenía lugar asimismo en casas privadas.

69. Englund, 1988.

70. Bartash, 2015. Existe la posibilidad de que algunos fueran ya esclavos o cautivos de guerra para esta época (Englund, 2009) y, como veremos, esto se vuelve mucho más habitual posteriormente; en efecto, es posible que lo que en origen hubiera sido una organización caritativa cambiase de manera gradual a medida que se añadían cautivos a la mezcla. Para la composición demográfica de la mano de obra del templo en el periodo Uruk véase también Liverani, 1998.

71. Otro aspecto del control de calidad en los templos urbanos era el uso de sellos cilíndricos. Estas diminutas piedras talladas, casi indestructibles, constituyen nuestra principal fuente de conocimiento para aproximadamente 3.000 años de creación de imágenes en Oriente Próximo, desde la época de las primeras ciudades hasta el Imperio persa (*ca*. 3500 a 500 a. C.). Tenían muchas funciones, no eran sencillamente objetos artísticos. En realidad, los sellos cilíndricos se encuentran entre los primeros dispositivos de reproducción mecánica de imágenes complejas, algo que se lograba haciendo rodar el cilindro sobre una tira o bloque de arcilla fresca, dejando impresas en relieve figuras y signos, lo que los sitúa en los inicios de los medios de impresión. Se imprimían sobre tablillas, pero también para marcar tapones de jarras que contenían alimentos o bebidas. De este modo, diminutas imágenes de personas, animales, monstruos, dioses, etcétera, custodiaban y autorizaban los contenidos, lo que distinguía los productos, por demás estándares, del templo (y posteriores talleres de palacios) y garantizaba su autenticidad a medida que pasaban a manos desconocidas (véase Wengrow, 2008).

72. Algunos asiriólogos creían que esta esfera lo abarcaba casi todo: que las primeras ciudades mesopotámicas eran estados-templo gobernados sobre una base de socialismo teocrático. Esta tesis ha sido convincentemente refutada; véase Foster, 1981. En realidad, no sabemos cómo era la vida económica más allá del área administrada por los templos; tan solo sabemos que estos administraban cierta porción de la economía, si bien no toda, y que no poseían nada parecido a la soberanía política.

73. En el Vaso Sagrado de Uruk, la figura de la diosa, probablemente Inanna, es más grande que las de los hombres que marchan hacia ella. La única excepción es la figura que marcha directamente hacia ella, encabezando la procesión, y cuya figura se ha perdido casi por completo debido a una rotura en el vaso; probablemente se trate de la misma figura masculina estándar que aparece en sellos cilíndricos y otros monumentos de la época con su barba característica, el cabello recogido en un moño y largas vestimentas tejidas. Es imposible decir a qué estatus alude esta figura masculina, o si ocupaba este con una base rotativa o hereditaria. La diosa viste una larga túnica, que oculta casi del todo los contornos de su cuerpo, mientras que las figuras masculinas más pequeñas aparecen desnudas y probablemente sexualizadas (Wengrow, 1998, p. 792; Bahrani, 2002).

74. Véanse Yoffee, 1995; Van de Mieroop, 2013, pp. 283-284.

75. Véase Algaze, 1993. No hay rastro de estas colonias en la correspondencia administrativa de la ciudad madre (y en las colonias mismas apenas se usaba la escritura).

76. En resumen, esos fueron los orígenes sagrados de lo que hoy llamamos «diferenciación de marca»; véase Wengrow, 2008.

77. Véase Frangipane, 2012.

78. Helwig, 2012.

79. Frangipane, 2006; Hassett y Sağlamtimur, 2018.

80. Treherne, 1995, p. 129.

81. Entre los hallazgos más notables del cementerio de Basur Höyük (Anatolia oriental), de principios de la Edad de Bronce, hay un primitivo juego de fichas esculpidas para juegos de mesa.

82. En gran parte, tal y como predijo Andrew Sherratt (1996); véase también Wengrow, 2011. Allá donde convergían las sociedades urbanas y de las tierras altas surgía un tercer elemento que no se parece ni a las aristocracias tribales ni a las más igualitarias ciudades. Los arqueólogos llaman a este nuevo elemento «cultura Kurá-Araxes» o «cultura transcaucásica», pero ha sido difícil de definir en términos de tipos de asentamiento, que varían mucho entre sí. Para los arqueólogos, lo que identifica, por encima de todo, la cultura transcaucásica es su alfarería, muy bruñida, que obtuvo una notable difusión que abarca desde el Cáucaso meridional hasta el valle del Jordán. A lo largo de distancias tan grandes, los métodos de alfarería y de fabricación de otros productos de artesanía permanecieron notablemente constantes, lo que para algunos sugiere una migración de artesanos, o tal vez incluso de comunidades enteras, para establecerse en localizaciones remotas. Tales diásporas grupales habrían estado muy implicadas en la circulación y el trabajo de metales, especialmente el cobre. Transportaban consigo otras prácticas como el empleo de hornos portátiles, a veces decorados con caras, con soportes para vasijas con tapa, usadas en una cocina basada en guisos: una práctica un tanto excéntrica en regiones en las que hornear y asar en hornos fijos era una tradición que se remontaba al Neolítico (véase Wilkinson, 2014, con referencias posteriores).

83. Recientes obras atribuyen el declive de la civilización del Indo a cambios en el régimen de inundaciones de los principales sistemas fluviales, provocados por alteraciones del ciclo monzónico. Esto se hace evidente, sobre todo, en el desecado del Ghaggar-Hakra, antaño uno de los grandes ríos de los indos, y un desplazamiento de asentamiento humano a zonas más fácilmente irrigadas allá donde el Indo se encuentra con los ríos del Punyab, o a parte de la llanura indogangética que aún caía dentro del arco de precipitaciones monzónico; Giosan et *al.*, 2012.



84. Para un resumen de los debates véase Green (2020), quien desarrolla la argumentación de que la civilización del Indo fue un ejemplo de ciudades igualitarias, pero en torno a líneas distintas de las nuestras.

85. Para descripciones generales de la civilización del Indo y descripciones en detalle de los principales yacimientos, véanse Kenoyer, 1998; Possehl, 2002; Ratnagar, 2016.

86. Para un resumen de los lejanos contactos comerciales y culturales del valle del Indo durante la Edad de Bronce, véanse Ratnagar, 2004; Wright, 2010.

87. Para la escritura del Indo en general, véase Possehl, 1996; para la tabla de signos de Dholavira, véase Subramanian, 2010; para la función de los sellos indos, véase Frenez, 2018.

88. Véase Jansen, 1993.

89. Wright, 2010, pp. 107-110.

90. Véase Rissman, 1988.

91. Kenoyer, 1992; H. M.-L. Miller, 2000; Vidale, 2000.

92. «La civilización del Indo es, en cierto modo, un sistema sociocultural sin rostro. De su registro arqueológico no sobresalen individuos, siquiera los prominentes, como sí lo hacen en Mesopotamia o el Egipto dinástico, por ejemplo. No hay claras señales de monarquía o reinado en forma de esculturas o palacios. No hay pruebas de burocracia estatal ni de las demás características de “Estado”» (Possehl, 2002, p. 6).

93. El perceptivo análisis de Daniel Miller (1985) al respecto sigue siendo importante.

94. Tal y como postula, entre otros, Lamberg-Karlovsky, 1999. A veces se objeta que ver la civilización del valle del Indo a través de la óptica de la casta implica pintar un retrato artificialmente atemporal de las sociedades de Asia meridional, y ponerse, así, la túnica de orientalismo, dado que la primera mención escrita del sistema de castas, y sus distinciones sociales, o *varnas*, se dan tan solo un milenio más tarde, en los himnos del *Rigveda*. Se trata, en muchos aspectos, de una objeción desconcertante y, hasta cierto punto, contraproducente, porque tan solo tiene sentido si se da por sentado que un sistema social basado en principios de casta no puede evolucionar de la misma manera que, por decir algo, los sistemas de clase o feudales sufren importantes transformaciones estructurales a lo largo del tiempo. Ciertamente, hay quien ha tomado explícitamente esta posición (el más notable, Dumont, 1972). No obstante, y como es obvio, esta no es la posición que tomamos nosotros aquí; tampoco vemos ninguna continuidad en este contexto entre casta, lengua e identidad racial (otra falsa ecuación que en el pasado lastró este tipo de debates).

95. En cuanto a esto, véase el importante análisis de Vidale (2010) de Mohenjo-Daro y su registro arqueológico.

96. La escasez general de armas en los yacimientos Harappa sigue siendo llamativa; pero, como señala Corke (2005), en otras civilizaciones de la Edad de Bronce (Egipto, China, Mesopotamia) las armas tienden a aparecer más en enterramientos que en asentamientos; así pues —razona— la visibilidad de las armas y la guerra en el valle del Indo podría haberse visto muy reducida por una carencia general de restos funerarios. Como también señala, no obstante, tampoco hay pruebas de que se emplearan las armas como símbolos de autoridad (a diferencia de Mesopotamia, por ejemplo) o de que formasen «una parte importante de la identidad de la élite» de la civilización del Indo. Lo que está definitivamente ausente es la glorificación de las armas y del tipo de gente que las emplea.

97. Esto se debe, en parte, como es obvio, al deseo de reservar para Occidente el crédito por haber «inventado» la democracia. Parte de la explicación puede estar también en que el mundo académico mismo está organizado de un modo extremadamente jerárquico y, por lo tanto, la mayoría de los eruditos tienen poca o ninguna experiencia en la toma democrática de decisiones, por lo que les resulta muy difícil imaginar a nadie haciéndolo.

98. Gombrich, 1988, pp. 49-50, 110 y siguientes. Véase también Muhlenberg y Paine, 1996, pp. 35-36.

99. Como en todos estos casos, todo lo relacionado con la primitiva «democracia» india está discutido. Las primeras fuentes literarias, los *Vedas*, dan por sentada una sociedad enteramente rural, y que la monarquía es la única forma posible de gobierno, si bien algunos eruditos indios detectan rastros de instituciones democráticas más antiguas (Sharma, 1968); no obstante, en época de Buda, en el siglo V a. C., el valle del Ganges albergaba toda una serie de ciudades-Estado, pequeñas repúblicas y confederaciones, muchas de las cuales (las *gana-sangha*) parecen haber sido gobernadas por asambleas compuestas por todos los varones miembros de la casta guerrera. Viajeros griegos como Megástenes estaban muy predispuestos a calificarlas de «democracias», dado que las democracias griegas eran prácticamente iguales, pero los eruditos de hoy en día debaten cuán democráticas eran realmente. Todo el debate parece apoyarse sobre la idea preconcebida de que la democracia fue algún tipo de notable adelanto histórico, más que un hábito de autogobierno que habría estado disponible en todos los periodos (véanse, por ejemplo, Sharan, 1983; Thapar, 1984; agradecimientos a Matthew Milligan por guiarnos a fuentes históricas relevantes, aunque él no sea responsable del uso que les hayamos dado).

100. Sobre el principio *seka*, véanse Geertz y Geertz, 1978; Warren, 1993.

101. Lansing, 1991.

102. Como se sostiene en Wengrow, 2015.

103. Possehl, 2002, *passim*; Vidale, 2010.

104. En Europa, las ciudades independientes solo fueron definitivamente abolidas durante los siglos XVII y XVIII, como parte de la creación de los modernos Estados-nación. Los imperios europeos y la creación del moderno sistema interestatal, en el siglo XX, acabaron borrando todo rastro de ellas en otras partes del mundo.

105. Bagley, 1999.

106. Steinke y Ching, 2014.

107. No deja de ser interesante que algunas de las más pequeñas se encuentran en la propia Henan, patria de posteriores dinastías. La ciudad de Wangchengang, asociada a la dinastía Xia —la semilegendaria precursora de la dinastía Shang—, posee un área amurallada total de unas treinta hectáreas; véase Liu y Chen, 2012, p. 222.

108. *Ibid.*, *passim*; Renfrew y Liu, 2018.

109. Inicialmente algunos eruditos sugirieron que el periodo de Longshan fue una época de chamanismo, un guiño al posterior mito de Pangu, que separó el Cielo y la Tierra de tal modo que tan solo quienes poseían poderes espirituales podían viajar entre ellos. Otros al principio la relacionaban con las leyendas clásicas de *wan guo*, o el «periodo de los diez mil reinos», antes de que el poder se centralizase con las dinastías Xia, Shang y Zhou; véase Chang, 1999.

110. Jaang *et al*., 2018.

111. He, 2013, p. 269.

112. *Ibid.*

113. He, 2018.

1. La localización precisa es desconocida. Varias líneas de investigación sugieren que las poblaciones hablantes de náhuatl (la lengua de los mexica/aztecas) se habían dispersado tanto en el medio rural como en el urbano antes de su migración al sur. Muy probablemente estaban presentes, junto con toda una variedad de otros grupos étnicos y lingüísticos, en la capital tolteca de Tula, al norte de la cuenca de México (Smith, 1984).

2. Así llamada por la unión política fundacional de tres ciudades-Estado: Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan.

3. Los reyes mexica reclamaban ser parcialmente herederos de los gobernantes tolteca de una ciudad llamada Colhuacán, donde habrían residido en el curso de sus migraciones, y de donde procedería el etnónimo colhua-mexica; véase Sahlins, 2017.

4. Stuart, 2000.

5. Véase Taube, 1986, 1992.

6. Los cálculos publicados oscilan entre las 200.000 y las 75.000 personas (Millon, 1976, p. 212), pero la reconstrucción más exhaustiva hasta la fecha (por Smith *et al*., 2019) la redondea en 100.000 y la relaciona a la fase Xolalpan-Metepec de ocupación de la ciudad, entre *ca.* 350 y 600 d. C. En aquella época, gran parte de la población (tanto ricos como pobres) vivía en bellos bloques de apartamentos de piedra, como veremos.

7. En realidad, es bastante posible que en Teotihuacán se haya empleado algún tipo de escritura, pero lo único que podemos ver de ella son signos aislados o pequeños grupos de ellos, repetidos en pinturas murales y vasijas junto a figuras humanas. Tal vez algún día arrojen respuestas a algunas de las preguntas más candentes en torno a la sociedad que construyó Teotihuacán, pero por el momento siguen siendo inescrutables. Los académicos no pueden decir siquiera, con cierto grado de certeza, si los signos nombran individuos o grupos, o quizá lugares de origen; para debates recientes y a veces contradictorios, véanse Taube, 2000; Headrick, 2007; Domenici, 2018. Es bastante posible, evidentemente, que los residentes de Teotihuacán hubieran producido inscripciones más extensas, pero sobre superficies que se hayan perdido, como el efímero papel de caña o de corteza (*amatl*) empleado posteriormente por los escribas aztecas.

8. A Teotihuacán llegaron otros inmigrantes, procedentes de lugares como Veracruz y Oaxaca, que formaron sus propios barrios residenciales y que se dedicaron a sus artesanías tradicionales. Deberíamos imaginar los distintos barrios de la ciudad como «distrito Chiapas», «distrito Yucatán», etcétera; véase Manzanilla, 2015.

9. Para la importancia cosmológica y política de los estadios de juego de pelota en las ciudades del maya clásico, véase Miller y Houston, 1987.

10. Véase Taube, 1986.

11. Merece la pena señalar, de paso, que el arqueólogo e historiador del arte Henri Frankfort (1948; 1951) presentó argumentos bastante similares con respecto al surgimiento de Egipto y Mesopotamia como tipos paralelos, pero en algunos aspectos opuestos, de civilización; véase también Wengrow, 2010.

12. Pasztory, 1988, p. 50; véanse también Pasztory, 1992, 1997.

13. Millon, 1976, 1988, p. 112; véase también Cowgill, 1997, pp. 155-156; para argumentaciones más recientes en una línea similar, véase Froese, Gershenson y Manzanilla, 2014.

14. Sharer, 2003; Ashmore, 2015.

15. Véanse Stuart, 2000; Braswell (ed.), 2003; Martin, 2001; para el reciente descubrimiento (sin precedentes) de murales mayas en Teotihuacán, véase Sugiyama *et al*., 2019.

16. Para el capitán Cook como Lono, véase Sahlins, 1985. Hernán Cortés intentó algo similar en 1519, después de que algunos interpretaran que se trataba de la segunda encarnación de Quetzalcoatl, pasado y futuro rey de los aztecas, aunque la mayoría de los historiadores contemporáneos han concluido que Moctezuma y él jugaban a un juego en el que ninguno de ellos se tomaba en serio esta atribución. Para otros ejemplos, y para el fenómeno general de los «reyes extranjeros», véanse también Sahlins, 2008; Graeber y Sahlins, 2017.

17. Basado en el análisis químico de restos de un varón adulto hallado en la tumba Hunal, que sugieren orígenes para su ocupante —identificado como K'inich Yax K'uk Mo', fundador de una dinastía— en la región de Petén central (Buikstra *et al*., 2004).

18. Cf. Cowgill, 2013. Algunos conquistadores posteriores desempeñaron un papel similar, como el famoso Nuño Beltrán de Guzmán (*ca.* 1490-1558), quien comenzó su carrera en España como escolta de Carlos V antes de fundar ciudades en el noroeste de México, donde gobernó como tirano fundador.

19. Los paralelismos con el siglo V d. C. parecen sorprendentes; no obstante, no existe consenso entre los eruditos en cuanto a la interpretación de las pruebas que conectan estas dos Tollan de Chichén Itzá y Tula (véase Kowalski y Kristan-Graham, 2017).

20. Millon, 1964.

21. Plunket y Uruñuela, 2005; véase también Nichols, 2016.

22. Froese, Gershenson y Manzanilla, 2014.

23. Carballo *et al*., 2019, p. 109, señalan que la arquitectura doméstica de esta fase arcaica de la expansión de Teotihuacán está muy poco comprendida. Los escasos rastros que se han hallado sugieren moradas irregulares y bastante modestas, levantadas sobre postes en lugar de cimientos. Véase también Smith *et al*., 2017.

24. Véase Manzanilla, 2017.

25. Es posible que todo el asunto desprenda un cierto aspecto milenarista cuando se lo coloca contra el telón de fondo de desplazamientos en masa y pérdida de moradas anteriores debido a desastres naturales; cf. Paulinyi, 1981, p. 334.

26. Pasztory, 1997, pp. 73-138; para narraciones más actualizadas de las varias fases de construcción, con sus asociadas dataciones por radiocarbono, véanse S. Sugiyama y Castro, 2007; N. Sugiyama *et al*., 2013.

27. Sugiyama, 2005. Para detallados estudios de restos humanos y sus orígenes, véanse también White, Price y Longstaffe, 2007; White *et al*., 2002.

28. Cowgill, 1997, p. 155.

29. Véase Cowgill, 2015, pp. 145-146.

30. Sugiyama y Castro, 2007. Froese *et al*., 2014, p. 3, señalan que las pirámides de la Luna y del Sol podrían haber sido consideradas «bienes públicos a gran escala, en un continuo con las construcciones a gran escala de alojamientos para la mayoría de la población».

31. Carballo *et al.*, 2019; cf. Smith *et al*., 2017.

32. Pasztory, 1992, p. 287, señaló: «Ningún otro pueblo llano en Mesoamérica vivía en casas así», aunque, como veremos, el de las viviendas sociales de Teotihuacán no es un caso tan aislado como antaño se creía.

33. Véase Manzanilla, 1993, 1996.

34. Millon, 1976, p. 215.

35. Manzanilla, 1993.

36. Froese *et al*., 2014, pp. 4-5; cf. Headrick, 2007, pp. 105-106, fig. 6.3; Arnauld, Manzanilla y Smith (eds.), 2012. Un número importante de estos grupos de tres templos se encuentra a lo largo de la calle de los Muertos, mientras que otros se encuentran distribuidos entre las zonas residenciales de la urbe.

37. Entre sus rasgos se incluyen llamativos contrastes de color, disposiciones fractales de formas orgánicas que se fusionan e intensos patrones geométricos, casi caleidoscópicos.

38. Las más famosas se encuentran en murales de los complejos de apartamentos del barrio de Tepantitla, que también muestran juegos de pelota disputados en espacios cívicos abiertos y no en estadios (como veremos más adelante, en el capítulo 10). Véase Uriarte, 2006; también Froese *et al*., 2014, pp. 9-10.

39. Elementos aislados de la escritura por glifos pueden complicar esta imagen, al designar grupos o personas específicas, aunque con qué criterio exactamente aún se desconoce; Domenici, 2018.

40. Manzanilla, 2015.

41. Domenici, 2018, pp. 50-51, basándose en la obra de Richard Blanton, 1998 (también Blanton *et al*., 1996), propone una secuencia de acontecimientos probable, en la que crecieron las tensiones entre las responsabilidades cívicas y los intereses de vecindarios en gran parte autogobernados. Se ideó algún tipo de privatización que socavó el *ethos* o «ideología corporativa» de los primeros tiempos.

42. Como señala el historiador Zoltán Paulinyi, 1981, pp. 315-316.

43. Mann, 2005, p. 124.

44. Para una importante, aunque todavía en gran parte aislada excepción, véanse las obras de Lane F. Fargher y colegas citadas más adelante.

45. Cortés, 1928 (1520), p. 51.

46. Para las cuales, véase Isaac, 1983.

47. Crosby, 1986; Diamond, 1997.

48. En inglés, *Shock and Awe*, nombre de una doctrina militar estadounidense planteada por primera vez en 1996 por Harlan K. Ullman y James P. Wade. *(N. del T.)*

49. En las ciudades-Estado mexicanas del siglo XVI (*altepetl*) los consejos vecinales o *calpolli* gozaban de una considerable autonomía. Los *calpolli* se organizaban en grupos simétricos, con derechos y deberes recíprocos. La ciudad como un todo funcionaba sobre la base de que cada *calpolli* se turnaba a la hora de cumplir con sus obligaciones de gobierno municipal, aportando su parte del tributo, sus trabajadores para la corvea y personal para ocupar los cargos más altos de poder político, incluido —en el caso de las ciudades reales— el de *tlatoani* (rey o, literalmente, «orador»): a menudo asignaciones especiales de tierras iban de la mano de los cargos, a fin de soportar al administrador en curso, y debían entregarse al acabar el mandato. Esto abría las posibilidades de ocupar posiciones de poder a quienes habían nacido sin posesiones hereditarias. Los *calpolli* también existían fuera de las ciudades —en asentamientos rurales y pequeñas aldeas—, donde es posible que se hayan correspondido más íntimamente con unidades familiares extendidas; dentro de las ciudades, a menudo se definían administrativamente por su responsabilidad compartida a la hora de entregar títulos, impuestos y corvea, pero también, a veces, en torno a líneas étnicas u ocupacionales, o en términos de deberes religiosos compartidos o incluso orígenes mitológicos. En gran parte, como el término inglés *neighbourhood* (vecindario), *calpolli* parece haberse convertido en un concepto nebuloso en la moderna literatura académica, cubriendo potencialmente una enorme variedad de formas y unidades sociales; véanse Lockhart, 1985; Fargher *et al*., 2010; Smith, 2012, pp. 135-136 y *passim*.

50. Para el contexto literario de los escritos de Cervantes de Salazar sobre Nueva España, véase González González, 2014; también Fargher, Heredia Espinoza y Blanton, 2010, p. 236, con referencias posteriores.

51. Nuttall, 1921, p. 67.

52. *Ibid.*, pp. 88-89.

53. Si algo de todo esto parece improbable, rogamos al lector que tenga en cuenta que el manuscrito de 1585 de la notable *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, que en realidad comprende tres secciones —una textual, en español, y dos más pictográficas, en español y náhuatl—, desapareció durante unos dos siglos y no quedó registrada en la exhaustiva inspección de manuscritos mesoamericanos llevada a cabo en 1975. Acabó saliendo a la luz en una colección legada a la Universidad de Glasgow por el doctor William Hunter en el siglo XVIII, y no se produjo una edición en facsímil hasta 1981.

54. Gracias a la Biblioteca Virtual Universal, Buenos Aires, el lector puede hallar una edición digital del texto de Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, en <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>.

55. Xicoténcatl el Joven, o Xicoténcatl Axayacatzin, fue al principio considerado un traidor, tanto en narraciones coloniales españolas como en narraciones tlaxcaltecas. Según Ross Hassig (2001), su rehabilitación y su nueva reputación como luchador indígena contra los españoles tan solo tuvo lugar tras la declaración de independencia de México.

56. En la *Crónica* recibe el nombre de «Magiscacín», aunque los autores emplean la transcripción más parecida al original náhuatl. *(N. del T.)*

57. Parafraseamos el original en español. No conocemos ninguna traducción autorizada de estas palabras al inglés. Por cierto que Xicoténcatl acertaba de pleno: tras la conquista de Tenochtitlán, Tlaxcala no tardó en perder sus privilegios y exenciones con la Corona española, y ver su población reducida a otra fuente de tributo.

58. Hassig, 2001, pp. 30-32, proporciona un resumen de la narrativa estándar; se basa principalmente en Bernal Díaz del Castillo; también sopesa otros factores tras la ejecución de Xicoténcatl el Joven por los españoles. Murió ahorcado a los treinta y siete años de edad.

59. La posibilidad de que Kondiaronk, a quien los jesuitas ponían entre las personas más inteligentes que jamás vivieran, pudiera haber aprendido algunas de las mejores líneas de Luciano de Samósata durante sus conversaciones con los franceses, haberse quedado impresionado por ellas y luego haber desplegado variaciones en debates posteriores parece totalmente inconcebible a estos eruditos.

60. Véase Lockhart, Berdan y Anderson, 1986; para las tradiciones náhuatl de discurso y retórica política, véase también Lockhart, 1985, p. 474.

61. MacLachlan, 1991, pp. XII y n. 12, es bastante típico a este respecto cuando habla del «notable ajuste» de miembros del consejo tlaxcalteca a (supuestas) costumbres europeas, que atribuye casi por entero al interés de los nativos bajo condiciones de dominación imperial.

62. Para un debate útil acerca de los cambios de opinión académica con respecto a estos temas, Lockhart (1985) sigue siendo valioso.

63. Como sucede, por ejemplo, con las respuestas académicas al denominado «Debate de la Influencia», que tocaremos en un capítulo posterior, que estalló por la sugerencia de que las estructuras federales de los haudenosaunee (la Confederación Iroquesa) podrían haber sido un modelo para la constitución de Estados Unidos.

64. Motolinia, 1914 (1541), p. 227. Incluso si no siempre podemos establecer vínculos directos entre los textos supervivientes de De Salazar, Motolinia y otros cronistas, parece lógico dar por sentado que para 1540 habría habido ya un buen número de hablantes bilingües español-náhuatl en grandes centros como Tlaxcala, intercambiando historias acerca de hazañas y dichos de sus notables ancestros más recientes.

65. Gibson, 1952; véase también Fargher, Heredia Espinoza y Blanton, 2010, pp. 238-239.

66. Sobre los chichimecas, véase también Sahlins, 2017, con referencias posteriores.

67. Balsera, 2008.

68. Fargher *et al*., 2011.

1. Lévi-Strauss (1987) se refería a las sociedades de la Costa Noroeste como sociedades «de casas», es decir, aquellas en las que el parentesco se organiza en torno a casas nobiliarias, que eran precisamente las poseedoras de títulos y propiedades hereditarias (así como esclavos y la lealtad de los comunes). Esta disposición parece típica, en general, de las sociedades heroicas; el palacio de Arslantepe, que describimos en el capítulo 8, es probablemente una versión más elaborada de lo mismo. Hay una línea directa desde esto a lo que Weber denomina formas de gobierno «patrimonial» y «prebendal», en las que reinos enteros, e incluso imperios, se ven como extensiones de una sola casa real.

2. Existe en inglés una etimología imposible de reflejar en la traducción: *landed* hace referencia a *land* (tierra) pero a la vez a *to land* (conseguir, capturar). Por ello, *landed gentry* se puede traducir como «terratenientes rentistas», y *landed property*, como «propiedad de tierras» o «propiedad capturada». Lo cual, conociendo la historia inglesa de las Enclosure Acts, resulta casi profético. *(N. del T.)*

3. Esto es extremadamente fácil de ver en los grupos de activismo o en cualquier grupo que intente conscientemente mantener la igualdad entre sus miembros. En ausencia de poderes formales, los grupitos informales que obtienen un poder desproporcionado casi siempre lo hacen mediante acceso privilegiado a información de un tipo u otro. Si se realizan esfuerzos conscientes por evitar esto, y asegurarse de que todo el mundo posee igual acceso a la información importante, lo único que queda es el carisma individual.

4. Esta definición se sostuvo en Europa durante mucho tiempo. Es la razón por la que en la Inglaterra medieval se pudieron convocar elecciones para elegir representantes al Parlamento ya en el siglo XIII; no obstante, nunca se le ocurrió a nadie que esto tuviera nada que ver con la *democracia* (un término que, por aquella época, tenía una pésima reputación). Fue tan solo recientemente, a finales del siglo XIX, cuando hombres como Tom Paine lanzaron la idea de la «democracia representativa», que el derecho a tomar parte en espectaculares competiciones entre la élite política acabó viéndose como la esencia de la libertad política, más que su antítesis.

5. Las definiciones que ignoran la soberanía tienen escaso recorrido. Se podría sostener, hipotéticamente, que la esencia de *Estado* es un sistema de gobierno con al menos tres escalones de jerarquía administrativa ocupados por burócratas profesionales. Pero según esa definición deberíamos considerar a la Unión Europa, a la UNESCO y al FMI como estados, lo que sería estúpido. No son estados según ninguna definición común, precisamente porque carecen de soberanía y tampoco la reclaman.



6. Lo que no significa, evidentemente, que no hicieran grandiosas proclamas de soberanía territorial; es solo que un análisis cuidadoso de las pruebas arqueológicas y escritos antiguos muestra que estas proclamas eran generalmente vacías; véase Richardson, 2012.

7. Acerca de «El urbanismo de la Edad de Bronce arcaica y su periferia» en Eurasia occidental, véase también Sherratt , 1997, pp. 457-470; de un modo más general, las reflexiones de Scott, 2017, pp. 219-256, acerca de «La edad de oro de los bárbaros».

8. Este patrón recuerda poderosamente a la famosa noción de Weber de «rutinización del carisma», en la que la visión de un «virtuoso religioso», cuya cualidad carismática se basaba explícitamente en presentar una total ruptura con ideas y prácticas tradicionales, se va burocratizando de forma gradual a lo largo de las siguientes generaciones. Weber sostenía que esta era la clave para comprender las dinámicas internas del cambio religioso.

9. Nash, 1978, p. 356, citando a Soustelle (1962), quien cita, a su vez, la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún.

10. Dodds Pennock, 2017, pp. 152-153, narra un revelador episodio sucedido en 1427, cuando visitantes aztecas a un banquete tepaneca fueron obligados a vestirse de mujer por órdenes de Maxtla (gobernante tepaneca) a fin de humillarlos a ellos y a su propio gobernante, que no había vengado la violación de mujeres aztecas por hombres tepanecas en el mercado de Coyoacán; el asunto acabó zanjándose dos años después, cuando los ejércitos aztecas entraron en Atzcapotzalco y sacrificaron a Maxtla para los dioses.

11. Como informa, por ejemplo, Bernal Díaz en sus memorias; véase entre otras la sección *Quejas de Montezuma*: «Y [los principales de aquel pueblo] decían que los recaudadores de Montezuma les tomaban sus mujeres e hijas, si eran hermosas, y las forzaban; y que otro tanto hacían en toda aquella tierra de la lengua totonaque, que eran más de treinta pueblos». Véanse también Townsend, 2006; Gómez-Cano, 2010, p. 156.

12. Dodds Pennock (2008) coloca la práctica pública de violencia religiosa dentro de nociones aztecas más amplias de género, vitalidad y sacrificio; véase también Clendinnen, 1991.

13. Véanse Wolf, 1999, pp. 133-196; Smith, 2012.

14. Para una perspectiva general del imperio incaico y de sus restos arqueológicos, véanse Morris y Van Hagen, 2011; D'Altroy, 2015.

15. Murra, 1982.

16. Los *ayllu*, como veremos más adelante en este mismo capítulo, eran grupos propietarios de tierras, vinculados por lazos de descendencia más profundos que las casas nobiliarias. Su función original era gestionar la distribución de trabajo dentro de (y en ocasiones a través de) aldeas, de tal modo que ninguna familia se quedase desamparada. El tipo de tareas de las que se encargaban habitualmente las corporaciones *ayllu* eran rutinariamente necesarias, pero caían más allá de la capacidad de la típica casa familiar nuclear: cosas como despejar los campos, cosechar, gestionar canalizaciones y reservas, transporte y reparación de puentes y otros edificios. Hay que señalar que los *ayllu* actuaban también como sistema de apoyo para familias que no se veían capaces de obtener los requerimientos materiales básicos de los rituales del ciclo vital: *chicha* para los funerales, casas para las parejas recién casadas, etcétera. Véanse Murra, 1956; Godoy, 1986; Salomon, 2004.

17. Gose, 1996, 2016.

18. Véase Kolata, 1992, 1997.

19. Silverblatt, 1987; y cf. Gose, 2000.

20. Urton y Brezine, 2005.

21. Hyland, 2016.

22. Hyland, 2017

23. Clendinnen, 1987.

24. Los escritos maya de inicios del periodo colonial, como los libros de *Chilam Balam*, tratan a los españoles, casi invariablemente, no como al auténtico gobierno, sino como irritantes intrusos, y a facciones rivales de la nobleza maya —envueltas en continuas luchas por conseguir influencia, de los que los conquistadores no parecen haber sido conscientes— como al genuino gobierno (Edmoson, 1982).

25. Cuánto queda por desenterrar lo subrayan las nuevas técnicas (LIDAR) de mapeo de paisajes tropicales, que recientemente han hecho que los expertos tripliquen su cálculo demográfico para el periodo maya clásico; véase Canuto *et al*., 2018.

26. Véase Martin y Grube, 2000; Martin, 2020.

27. Para una tentativa de reconstrucción de cómo el liderazgo maya se desarrolló a partir de formas más primitivas de poder chamánico, véase Freidel y Schele, 1988.

28. En ausencia de pruebas definitivas, las teorías de colapsos han tendido a seguir las preocupaciones políticas de sus épocas. Durante la Guerra Fría, muchos mayistas europeos y estadounidenses parecían dar por sentado algún tipo de conflicto de clases o revolución campesina; desde los años noventa ha habido una mayor tendencia a fijarse en crisis ecológicas de un tipo u otro como principal factor causal.

29. Ringle, 2004; véase también Lincoln, 1994. Estas reconstrucciones siguen siendo fieramente discutidas —véase Braswell (ed.), 2012—, pero, si a grandes rasgos son correctas, o lo son siquiera en sus contornos generales, se corresponderían con lo que Graeber y Sahlins, 2017, describen como el paso de formas de reinado «divinas» a «sagradas», o incluso una «sacralización adversa».

30. Kowaleski, 2003.

31. Para los paralelismos con los *Quiché* véase Frauke Sachse, «The Martial Dynasties – the Postclassic in the Maya Highlands», en Grube *et al*. (eds.) 2001, pp. 356-371.

32. Kubler, 1962.

33. Kroeber, 1944, p. 761, comenzó su gran conclusión como sigue: «No veo evidencia alguna de ninguna genuina ley en los fenómenos tratados; nada cíclico, regularmente repetitivo o necesario. No hay nada que demuestre, tampoco, que o bien toda cultura tenga que desarrollar patrones dentro de los cuales sea posible un florecimiento de calidad ni que, habiendo ya florecido, deba marchitarse sin posibilidad de resurrección». Tampoco halló ninguna relación necesaria entre logro cultural y sistemas de gobierno.

34. En la Europa continental hay una categoría entera de estudio denominado «protohistoria» que describe el estudio de pueblos como los escitas, tracios o celtas, que asoman brevemente a la luz de la historia gracias a los escritos de colonizadores griegos o romanos, solo para desaparecer nuevamente en cuanto la atención de aquellos se centra en algún otro lugar.

35. En su papel (en el culto) adicional como «mano del dios», las Esposas de Amón —como Amenardis I y Shepenupet II— estaban obligadas a ayudar al dios-creador masculino en actos de masturbación cósmica; así, en términos rituales, estaba tan subordinada a un papel principal masculino como era posible, mientras, en la realidad, dictaba una buena parte de la economía del Alto Egipto y poseía las cartas políticas en corte. A juzgar por las grandiosas localizaciones de sus capillas funerarias en Karnak y Medinet Habu, esta mezcla permitía una eficaz *realpolitik*.

36. Véase el capítulo de John Taylor en «The Third Intermediate Period» en Shaw (ed.), 2000, pp. 330-369, especialmente pp. 360-362; también Ayad, 2009.

37. En España se suele emplear el término *imperio* como traducción bastante directa de la periodización de Christian Charles Josias von Bunsen (1844). La forma habitual (Imperio antiguo, Imperio medio, Imperio nuevo) está probablemente influida por la periodización de Auguste Mariette (1867). *(N. del T.)*

38. Schneider, 2008, p. 184.

39. En *The Oxford History of Ancient Egypt* (Shaw, ed., 2000), por ejemplo, el capítulo correspondiente se titula «El renacimiento del Imperio medio (*ca.* 2055-1650 a. C.)».

40. Para un resumen útil, véase Pool, 2007.

41. Rosenwig, 2017. También en este caso esta imagen puede cambiar de un modo drástico con la aplicación de técnicas de prospección LIDAR en las provincias de Tabasco y Veracruz, que ya están realizándose en el momento de escribirse este libro.

42. Véase Rosenwig, 2010.

43. La atención a las diferencias individuales y a la estética personal es también evidente en una segunda gran categoría de esculturas olmecas, documentada sobre todo en San Lorenzo. Representan figuras humanas con rasgos inusuales o anómalos, e incluyen imágenes de jorobados, enanos, leprosos y posiblemente también imágenes basadas en las observaciones de embriones abortados de personas; véase Tate, 2012.

44. Véanse Drucker, 1981; Clark, 1997; Hill y Clark, 2001.

45. Véase Miller y Houston, 1987.

46. Hill y Clark, 2001. En este contexto resulta de un interés más que pasajero que Teotihuacán —gobernada sobre principios más colectivos que las ciudades olmecas, mayas o aztecas— careciera de un estadio para la escenificación oficial de juegos de pelota. Excluir un estadio público de juego de pelota debe de haber sido, con toda certeza, una opción deliberada, dado que muchos de los habitantes de Teotihuacán deben de haber estado familiarizados con tales espectáculos y, como vimos en el capítulo 9, casi todo lo demás en la ciudad estaba distribuido y planificado con previsión y precisión exactas. Cuando los juegos de pelota hacen su aparición en Teotihuacán lo hacen en un contexto diferente. Tan diferente que uno comienza a sospechar de una inversión consciente de ideas que eran canónicas en los reinos vecinos de Oaxaca y las llanuras mayas (recordemos que la gente viajaba a menudo entre estas regiones y era consciente de las prácticas de sus vecinos).

Las pruebas proceden de pinturas murales domésticas en uno de los bien diseñados complejos de viviendas de Teotihuacán, conocido como Tepantitla. Aparecen representados dioses, pero también las primeras imágenes conocidas de personas jugando a pelota con sus pies, manos y palos, de un modo similar al fútbol, al baloncesto y al hockey (véase Uriarte, 2006). Todo esto violaba las normas aristocráticas. Las escenas tienen un escenario callejero, con grandes cantidades de participantes, todos representados a la misma escala. Asociada a estas escenas está el simbolismo recurrente de nenúfares azules, una poderosa planta alucinógena. Quizá lo que vemos en este caso es algo típico de Teotihuacán; tal vez se trata de un vistazo a los juegos de pelota de la gente común por toda Mesoamérica; una parte de la vida fundamentalmente invisible para nosotros en sistemas políticos más estratificados.

47. Clendinnen, 1991, p. 144.

48. A este respecto, la estimulante comparación de Wilk (2004) entre las dinámicas del horizonte olmeca y el impacto político y cultural de los modernos concursos de belleza, como Miss Mundo y Miss Universo, parece bastante apropiada. Geertz acuñó la frase «Estado teatral» (1980) para describir reinos balineses, en los que, sugería, el aparato tributario entero existía básicamente con el propósito de organizar rituales espectaculares, en lugar de ser al revés. Su argumentación posee notables puntos débiles —sobre todo desde la perspectiva de las mujeres balinesas—, pero la analogía puede todavía ser útil, especialmente cuando uno tiene en cuenta el papel original de aquellas famosas peleas de gallos (conocidas por todo estudiante de primero de Antropología); originalmente eran escenificadas y promovidas por las cortes reales como un modo de endeudar al pueblo, algo que con no poca frecuencia acababa con la esposa e hijos del apostador entregados a palacio para su uso como esclavos y concubinas, o para ser vendidos en el extranjero (Graeber, 2011, pp. 157-158, 413, n. 88).

49. Como ya vimos en el capítulo 8.

50. Véase Conklin y Quilter (eds.), 2008.

51. Véase Isbell, 2008.

52. Véanse Quilter, 2002; Castillo Butters, 2005.

53. Cf. Weismantel, 2013.

54. Este es precisamente el tipo de imágenes altamente complejas que estudia el antropólogo Carlo Severi (2015) en su clásico análisis del «principio de la quimera».

55. Burger, 2011; Torres, 2008. Las tallas en piedra de Chavín de Huántar parecen preocupadas sobre todo por hacer permanentes experiencias de estados alterados de consciencia que eran inherentemente efímeras. Los motivos animales típicos del arte de Chavín —como felinos, serpientes y águilas crestadas— se dan en realidad 1.000 años antes en los textiles de algodón y en cuentas ornamentales, que ya circulaban ampliamente entre las tierras altas y la costa. Es interesante señalar que textiles mejor conservados de periodos posteriores muestran que, incluso en el punto álgido de poder de Chavín, las sociedades costeras enfocaban sus deidades en formas explícitamente femeninas (Burger, 1993). En la propia Chavín de Huántar las mujeres parecen ausentes del repertorio conservado de esculturas figurativas.

56. Rick, 2017.

57. Véase Burger, 2008.

58. Véase Weismantel, 2013.

59. Para una descripción más detallada del reinado divino de los natchez, con todas las referencias, véase el capítulo de Graeber «Notes on the Politics of Divine Kingship», en Graeber y Sahlins, 2017, pp. 390-398.

60. Citado en Graeber, *ibid.,* p. 394.

61. Lorenz, 1997.

62. Véase Gerth y Wright Mills (eds.), 1946, pp. 233-234.

63. Brown, 1990, p. 3, citando *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico* (John Swanton, 1911), *Bureau of American Ethnology*, boletín n.º 43.

64. Para un buen resumen de estas «hazañas» reales, véase de Heusch, 1982; el rey más famoso por abatir a sus súbditos a tiros fue Mutasa I de Buganda, quien intentaba impresionar a David Livingstone después de que este le regalase un fusil; no se trata, sin embargo, de un acontecimiento único; véase Simonse, 1992, 2005.

65. Graeber y Sahlins, 2017, p. 129.

66. Crazzolara, 1951, p. 139.

67. Aparece en *Shilluk People: Their Language and Folklore*, Diedrich Westermann, 1911, Filadelfia: Junta de Misiones al Extranjero de la Iglesia Presbiteriana Unida de Norteamérica, p. 175.

68. Graeber y Sahlins, 2017, pp. 96, 100-101, 130.

69. Trataremos más a fondo estas posibilidades en el capítulo siguiente.

70. En realidad estamos siendo capciosos. Esto no es solamente un experimento mental: los restos de la Gran Aldea (conocidos entre los arqueólogos, hoy en día, como yacimiento Fatherland, en el condado de Adams) fueron excavados, principalmente por Stu Neitzel, en una serie de temporadas de trabajo de campo intermitentes, durante los años sesenta y principios de los setenta. En los siglos transcurridos desde su abandono, lo que quedaba del yacimiento había quedado cubierto por hasta tres metros de coluvión depositado por el arroyo de St. Catherine. Primero hubo que retirar el limo con maquinaria pesada (excavadoras), lo que resultó desastroso para los restos arqueológicos que había debajo, haciendo añicos pruebas claves. Lo que Neitzel (1965, 1972) registró en sus informes concuerda aproximadamente con lo que hemos expuesto; no cabe duda de que técnicas más cuidadosas y modernas obtendrían resultados mucho mejores en términos de reconstrucción arqueológica (cf. Brown, 1990).

71. En realidad, excavaciones anteriores en las inmediaciones del Montículo C, la probable situación del templo natchez, arrojaron más de veinte enterramientos con bienes funerarios, incluidos objetos de fabricación francesa además de local; la excavación, no obstante, estuvo mal realizada, sin documentación sistemática y con toda probabilidad se remonten a la última etapa de uso del templo, apenas antes de que este fuera arrasado, y sin duda el poder del Gran Sol, para entonces, había menguado notablemente (véase Brown, 1990, p. 3; Neitzel, 1965, informando de hallazgos hechos por Moreau B. C. Chambers en 1930).

72. Los egiptólogos se refieren a la Primera y Segunda dinastías como periodo dinástico temprano, mientras que el Imperio antiguo (de un modo bastante confuso) comienza tan solo con la Tercera Dinastía.

73. Véanse Dickson, 2006; Morris, 2007; Campbell (ed.), 2014; Graeber y Sahlins, 2017, pp. 443-444, con posteriores referencias.

74. Para esta última posibilidad, y un resumen de interpretaciones previas, véase Moorey, 1977; para una visión alternativa, que las considera auténticos enterramientos reales, véase Marchesi, 2004.

75. Campbell, 2014.

76. Cf. Campbell, 2009.

77. Aunque tal vez no las únicas tumbas, puesto que los primeros gobernantes egipcios podrían, ocasionalmente, haber dividido los cuerpos de sus ancestros, enterrándolos en más de una localización para distribuir lo más posible su culto mortuorio; véase Wengrow, 1996, pp. 226-228.

78. Wengrow, 1996, 245-258; Bestock, 2008; véase también Morris, 2007, 2014.

79. Macy Roth, 2002.

80. Maurice Bloch (2008) ha observado, en un espíritu similar, que los estados primitivos implican casi invariablemente una explosión de violencia espectacular y, a menudo, aparentemente aleatoria, y que la consecuencia final de dichos estados es «desorganizar» hasta tal punto la vida ritual de las casas que, de algún modo, nunca puede volver a ser como antes, ni siquiera si el Estado colapsa. Es de este dilema, sostiene, que surge el fenómeno de religión universalizadora.

81. Uno de los efectos de esto fue crear una serie de «tierras de nadie» en torno a las fronteras territoriales de Egipto. Por ejemplo, la separación política de Egipto con respecto a tierras y pueblos íntimamente relacionados en el actual Sudán parece haber implicado el despoblamiento de territorios en la recién establecida frontera meridional egipcia, así como el desmantelamiento de un aparato previo de poder caciquil en Nubia: el Grupo-A, como lo llaman los arqueólogos. Esto tuvo lugar en un violento acto de dominación, conmemorado en un relieve en roca en Gebel Sheikh Suleiman, en la Segunda Catarata. Así pues, tenemos una especie de simetría de extremos de asesinato ritual en el centro del nuevo sistema político egipcio (con ocasión de la muerte de un gobernante) y la violencia fundacional que tenía lugar, o se conmemoraba, en sus fronteras territoriales; Baines, 2003; Wengrow, 2006, *passim*.

82. Para lo cual, véase Lehner, 2015.

83. Wengrow *et al*., 2014.

84. Jones *et al*., 2014. Los enterramientos del Neolítico solían estar localizados en las orillas áridas del río Nilo (áreas suficientemente secas para permitir cierta conservación natural del cadáver) y a veces más allá, en terrenos desérticos adyacentes; no parecen haber tenido ningún tipo de superestructuras duraderas, pero a menudo se disponían en grandes necrópolis, y otras líneas de evidencia demuestran que la gente recordaba, visitaba y reutilizaba las mismas localizaciones a lo largo de un periodo de varias generaciones. Véanse Wengrow, 2006, pp. 41-71; Wengrow *et al*., 2014.

85. En efecto, los egiptólogos han señalado desde hace tiempo que determinados elementos de los posteriores reinos aparecían en el arte «demasiado pronto»: por ejemplo, la famosa Corona Roja del Bajo Egipto aparece en una pieza de alfarería fechada 1.000 años antes de que las coronas roja y blanca se combinaran para convertirse en símbolo oficial de la unidad egipcia; el motivo estándar de un rey blandiendo una maza para aplastar a sus enemigos aparece ya en una tumba pintada en Hieracómpolis, 500 años antes de la paleta de Narmer, etcétera. Véase Baines, 1995, para más ejemplos y referencias.

86. Recientes pueblos nilóticos tienden a ser estrictamente patrilineales; esto, en realidad, no excluye del todo la posibilidad de que las mujeres alcancen posiciones preeminentes, pero generalmente lo hacen adoptando el rol del hombre. Entre los nuer, por ejemplo, un «toro», o líder de la aldea, sin heredero masculino, puede sencillamente declarar hombre a su hija, y ella puede heredar su posición, e incluso desposar a una mujer y ser reconocida como padre de sus hijos. Probablemente no es coincidencia que también en la historia de Egipto las mujeres que llegaron a posiciones dominantes a menudo lo hicieron declarándose hombres (una notable excepción a esto fueron las esposas del dios Amón, de las que ya hemos hablado en este capítulo).

87. Véanse Wengrow, 2006, capítulos 1, 4 y 5; Kemp, 2006; Teeter (ed.), 2011.

88. Véase Friedman, 2008, 2011.

89. Véase Wengrow, 2006, pp. 92-98.

90. *Ibid.*, pp. 142-146.

91. La integración del consumo a gran escala de *chicha* en los rituales de ciclo vital no fue, en realidad, una innovación de los incas, sino que se remonta a la expansión de Tiahuanaco, a medio camino entre Chavín (con sus muy diferentes alimentos rituales) y los incas; véase Goldstein, 2003.

92. Véase Murra, 1956, pp. 20-37.

93. Wengrow, 2006, pp. 95, 160-163, 239-245, con referencias posteriores.

94. Lehner, 2015.

95. Véase también Roth, 1991.

96. También se sugieren asociaciones simbólicas, y probablemente también pragmáticas, entre la arquitectura monumental y las actividades de las tripulaciones de los barcos en templos de finales de la Edad de Bronce de Biblos (Ğubail), en Líbano, una ciudad portuaria con cercanos vínculos comerciales y culturales con Egipto (véase Wengrow, 2010b, p. 156); se pueden hallar descripciones etnográficas de cómo las habilidades de equipo de navegación se traducen a la manipulación de trabajo pesado de cantería en, por ejemplo, la clásica etnografía de una isla de la Melanesia de John Layard, *Stone Men of Malekula*, Londres, 1942, Chatto and Windus.

97. Esta analogía con las líneas de producción la inspira la «megamáquina» de Lewis Mumford en *El mito de la máquina* (1967-1970), donde sostenía que las primeras máquinas complejas estaban hechas, en realidad, de personas. La «racionalización» de la mano de obra típica del sistema de fábricas tuvo precedentes, como sostuvieron eruditos como Eric Williams hace mucho tiempo, en las plantaciones de esclavos de los siglos XVII y XVIII, pero otros han señalado recientemente que los barcos de aquella época, tanto mercantes como militares, parecen haber constituido otra gran zona de experimentación, dado que estar a bordo de este tipo de naves constituía una de las pocas circunstancias en las que grandes grupos de personas recibían órdenes bajo supervisión de un solo capataz.

98. Tal y como señalan teóricas feministas, por ejemplo, Noddings, 1984.

99. Es conveniente señalar aquí que en las tumbas de algunos de los funcionarios de más alto rango del Imperio antiguo hallamos entre sus títulos más importantes no tan solo cargos militares y posiciones burocráticas y religiosas, sino también tareas como «Querido Amigo del Rey», «Supervisor de la Manicura en Palacio», etcétera (Strudwick, 1985).

100. Compárese Baines, 1997, 2003, con Kolata, 1997.

101. Para las diferentes formas de reinado egipcio y mesopotámico, véanse Frankfort, 1948; Wengrow, 2010. Para las raras excepciones a este patrón en las que reyes mesopotámicos han proclamado un estatus divino o cuasidivino, véanse las contribuciones de Piotr Michalowski e Irene Winter en Brisch (ed.), 2008, ambos subrayando la excepcional y ambivalente naturaleza de estas afirmaciones.

102. Esta situación persistió incluso en la historia mesopotámica posterior. Cuando Hammurabi erigió una estela con su famoso código legal en el siglo XVIII a. C., este podía parecer la quintaesencia misma del acto soberano, al decretar cómo podía y no podía emplearse la violencia dentro de los territorios del rey, creando un nuevo orden de la nada; en realidad, parece que ninguno de todos estos grandes edictos llegó a ponerse en práctica de manera sistemática. Los súbditos babilónicos siguieron empleando el mismo complejo entramado de códigos legales y prácticas tradicionales que tenían desde siempre. Además, tal y como evidencia la cenefa decorativa de la estela, Hammurabi está actuando bajo la autoridad del dios-sol Shamash; véase Yoffee, 2005, pp. 104-112.

103. Y aquí podemos señalar un nuevo contraste con Mesopotamia, donde la administración era un rasgo establecido del gobierno terrenal, pero el cosmos —lejos de estar predeciblemente organizado — estaba habitado por dioses cuyas acciones, como las del Yahvé bíblico, a menudo tomaban forma de intervenciones inesperadas, y frecuentemente, de caóticas rupturas de los asuntos de los humanos; véase Jacobsen, 1976.

104. Otros ejemplos de regímenes en los que soberanía y política competitiva dominaban la esfera terrena, y se proyectaban jerarquías administrativas en el universo, podrían incluir muchas sociedades de Asia meridional, que exhiben una fascinación similar por los ciclos cósmicos, y la Europa medieval, en la que la Iglesia y su imagen de las jerarquías angelicales parecen haber conservado un recuerdo del viejo orden burocrático-legal de la antigua Roma.

105. Martin y Grube, 2000, p. 20; Martin, 2020.

106. Véase Bagley, 1999.

107. Shaughnessy, 1989.

108. El atractivo de la adivinación es limitado en Egipto antes del Imperio nuevo, y tuvo un papel ambivalente en los sistemas de gobierno incas. Como explica Gose, 1996, p. 2, en el caso de los incas, las prácticas adivinatorias se encontraban en clara colisión con la autoridad personal de los reyes vivos. En lugar de ello, se centraban en los cuerpos momificados de ancestros reales o en sus estatuas equivalentes, que proporcionaban uno de los pocos escenarios para expresar opiniones subalternas (y posiblemente subversivas) de un modo que no supusiera un desafío a la soberanía absoluta y autoridad suprema del rey. De un modo similar, durante el Renacimiento, trazar el horóscopo de un rey o reina se consideraba a menudo un acto de traición. Los reyes mayas empleaban el derramamiento de sangre y la litomancia como formas de adivinación, pero no parecen haber sido de gran importancia para los asuntos de Estado.

109. Yuan y Flad, 2005. Más allá de la esfera de lo legible, también se practicaba ampliamente la adivinación con partes de animales.

110. Véase Keightley, 1999.

111. Shaughnessy, 1999.

112. La China de los Shang bien puede también considerarse el paradigma de lo que el antropólogo Stanley Tambiah (1973) ha descrito como «entidades políticas galácticas», que fueran también la forma más común en la posterior historia del sudeste asiático, en las que la soberanía se concentraba en el centro y se iba diluyendo conforme uno se alejaba, centrándose en algunos lugares y desvaneciéndose en otros hasta el punto de que, en los bordes, ciertos gobernantes o nobles pueden afirmar formar parte de imperios —e incluso lejanos descendientes de fundadores de imperios— cuyo actual gobernante no ha oído nunca hablar de ellos. Podemos comparar este tipo de proliferación exterior de soberanía con otro tipo de patrón macropolítico, que surge primero en Oriente Próximo y, gradualmente, por gran parte de Eurasia, en el que ideas diametralmente opuestas de lo que realmente es un gobierno se enfrentan entre sí en una tensión dinámica, creando las grandes zonas fronterizas que separaban regímenes burocráticos (ya sea en China, en India o en Roma) de la política heroica de pueblos nómadas que constantemente amenazaban con arrasarlos; para esto, véanse Lattimore, 1962; Scott, 2017.

113. La ilustración más clara de este motivo real del Imperio antiguo se puede encontrar en los relieves supervivientes del templo funerario de Sahura en Abusir; véase Baines, 1997.

114. Baines, 1999.

115. Véanse Seidlmayer, 1990; Moreno García, 2014.

116. La traducción al inglés del original es de Seidlmayer, 1990, pp. 118-121. Especialmente llamativas, a este respecto, son las afirmaciones del nomarca de que mantuvo a su población no solo con salud, sino también con sus necesidades básicas cubiertas para una vida social plena: los recursos necesarios para mantener una familia, llevar a cabo funerales apropiados y la garantía de que uno no sería apartado de su lugar de residencia ni condenado a vivir como un refugiado.

117. La traducción al español es propia, a partir del inglés original y de traducciones al español halladas en la red, así como de traducciones al inglés previas en *papers* arqueológicos. *(N. del T.)*

118. Dunbar, 1996, p. 102; Diamond, 2012, p. 11. Esta idea queda entronizada tanto en el tipo de «teorías escalares» de las que hablamos al principio del capítulo 8, como en cierta rama de psicología evolucionista (véase también Dunbar, 2010) que sostiene que la burocracia proporciona la solución administrativa a problemas de almacenamiento y gestión de información, que surgen cuando las sociedades crecen más allá de cierto umbral de interacción personal. La burocracia, según estas teorías, actúa como una especie de «almacenamiento externo simbólico» cuando las capacidades innatas de la mente humana para almacenar y recuperar información (por ejemplo, con respecto al flujo de mano de obra o mercancías) se ven superadas. Hasta donde sabemos, no existe ni una sola prueba empírica que corrobore esta hipotética pero muy asumida reconstrucción de los «orígenes de la burocracia».

119. Como interesante añadido, los registros del reino de Merina, de Madagascar, del siglo XIX, son en gran parte lo mismo: el reino se concebía en términos patrimoniales como casa real, y la naturaleza de cada descendiente estaba definida en función del servicio que prestaba al rey, que a menudo era imaginado como un infante, con el pueblo como sus niñeras. Los registros prestan una infinita atención y detalle a cada cosa que pasó por la casa real para mantener al gobernante, pero guardan, por demás, silencio ante los asuntos económicos (véase Graeber, «The People as Nursemaids of the King», en Graeber y Sahlins, 2017).

120. Akkermans (ed.), 1996.

121. Véase Schmandt-Besserat, 1992.

122. Sorprendentemente, se han hallado pocos de estos sellos en el propio Tell Sabi Abyad, tal vez porque estaban hechos de materiales perecederos, como madera; los pequeños sellos de piedra, del tipo que aquí referimos, son ubicuos en otros yacimientos mesopotámicos septentrionales del mismo periodo (Neolítico tardío o Halaf).

123. Akkermans y Verhoeven, 1995; Wengrow, 1996.

124. La sugerencia —a veces formulada en voz alta— de que todo esto era consecuencia de que parte de la población se ausentaba de la aldea durante la época de pastoreo, en que se llevaban a los rebaños a pastar en las colinas cercanas (una práctica llamada «trashumancia») es probablemente muy simplista. Tampoco tiene mucho sentido: quedaban en la aldea los ancianos, parejas e hijos para cuidar de las propiedades o informar de problemas.

125. Véase Wengrow, 2010ª, capítulo 4.

126. Wengrow, 1998, pp. 790-792; 2001.

127. En todo esto hay una obvia ironía, puesto que los arqueólogos que trabajaban dentro de marcos de referencia anticuados, de evolución social, hacía tiempo que habían dado por sentado que las sociedades del periodo El Obeid debían de haber estado organizadas en algún tipo de «jefatura compleja», sencillamente porque se encontraban cronológicamente entre los primeros asentamientos agrícolas y las primeras ciudades (de las que, a su vez, pensaban que habían propiciado el nacimiento del Estado). A estas alturas, la lógica circular de estas argumentaciones debe resultar dolorosamente obvia, al igual que su falta de encaje con las pruebas arqueológicas procedentes de la era en cuestión.

128. Murra, 1956, p. 156.

129. Véase, especialmente, Salomon, 2004. Puede observarse de pasada que los sistemas de mercado de la Inglaterra medieval parecen haber funcionado en gran parte del mismo modo, aunque de una manera menos formal: la enorme mayoría de transacciones eran a crédito, y cada seis meses o un año se llevaba una contabilidad colectiva a fin de cancelar todas las deudas y créditos, dejándolos a cero (Graeber, 2011, p. 327).

130. Salomon, 2004, p. 269; Hyland, 2016. Es posible que las técnicas de contabilidad basadas en cuerdas se hayan empleado también en Mesopotamia, conjuntamente con símbolos y sellos de estampación en arcilla, como demuestra la existencia de montones de arcilla perforados, de formas regulares y, a veces, con signos o símbolos impresos (Wengrow, 1998, p. 787).

131. Véase Wernke, 2006, pp. 180-181, con posteriores referencias.

132. Para el modo de organización y la planificación de tributo laboral, véase Hyland, 2016.

133. En su tesis magisterial *The Economic Organization of the Inca State* (1956), John Victor Murra cita fuentes españolas que cuentan cómo los misántropos e inadaptados locales de repente se veían aupados a nuevas posiciones de autoridad; cuentan de vecinos volviéndose unos contra otros y de deudores arrancados de sus aldeas, aunque uno no puede saber con seguridad cuánto de esto era consecuencia de la conquista española; véase también Rowe, 1982.

134. Para lo cual véase *En deuda: una historia alternativa de la economía*, de uno de los dos autores del presente volumen (Graeber, 2011); y también Hudson, 2018.

135. Von Dassow, 2011, p. 208.

136. Murra, 1956, p. 228, llega a la conclusión de que la ilusión de que el Estado inca era socialista deriva de «adscribir al Estado la que era en realidad una función de los *ayllu*». «La seguridad para los incapacitados la proporcionaba un antiquísimo sistema preincaico de acceso automático a bienes y excedentes comunitarios así como servicios laborales recíprocos —prosigue—. Puede que haya habido algún tipo de ayuda estatal en casos de grandes heladas o sequías; las referencias a esto son tardías y escasas en comparación con los centenares que describen el uso de las reservas para el ejército, la corte, la iglesia y propósitos administrativos.» Probablemente esto sea una exageración; dado que los incas heredaron también estructuras administrativas y un aparato de bienestar social de algunos de los reinos que conquistaron, de modo que la realidad debe de haber variado en función del lugar (S. Rockefeller, conversación personal).

137. Véase, por ejemplo, Richardson, 2012, para Mesopotamia, y Schrakamp, 2010, para las dimensiones estacionales de la organización militar del periodo dinástico arcaico; Tuerenhout, 2002, sobre la guerra estacional en los mayas del periodo clásico; para posteriores ejemplos y debates, véanse las contribuciones a Neumann *et al*. (eds.), 2014, y Meller y Schefik (2015).

138. James Scott, 2017, p. 15, realiza una observación similar al inicio de su libro *Against the Grain*: «En buena parte del mundo, el Estado, incluso cuando era robusto, era una institución estacional. Hasta muy recientemente, la capacidad del Estado de proyectar su poder, durante la temporada de monzones del sudeste asiático, quedaba reducida a, virtualmente, las paredes de palacio. Pese a la imagen proyectada por el propio Estado y a su centralidad en la mayoría de las historias estándares, es importante reconocer que durante miles de años, tras su aparición, no fue una constante, sino una variable, y una bastante frágil en cuanto a la vida de gran parte de la humanidad».

139. Animado, tal vez, por la ilusión común a tantos que proclaman el poder arbitrario, de que el hecho de que uno pueda matar a sus súbditos es de algún modo equivalente a darles la vida.

140. En un brillante e infravalorado libro titulado *Los dominados y el arte de la resistencia* (1990), James C. Scott señala que siempre que un grupo posee un poder abrumador sobre otro, como cuando una comunidad está dividida en señores y siervos, amos y esclavos, casta alta e intocables, ambos bandos tienden a actuar como si estuvieran conspirando para falsificar el registro histórico. Es decir: siempre habrá una «versión oficial» de la realidad —por decir algo: que los amos de las plantaciones eran benevolentes figuras paternales que solo se preocupaban por los intereses de sus esclavos— que nadie, ni amos ni esclavos, cree en realidad, y que seguramente tratarán como evidentemente ridícula cuando estén «a cubierto» y hablando entre sí, pero que el grupo dominante insiste en que se respete, especialmente en cualquier cosa que se pueda considerar un acontecimiento público. En cierto modo, esta es la más pura expresión de poder: la capacidad de obligar al dominado a simular que dos más dos son cinco. O que el faraón es un dios. En consecuencia, la versión de la realidad que suele conservarse para la historia y la posteridad es precisamente esa «verdad oficial».

141. Abrams, 1977.

142. Véase también Wengrow, 2010ª.

143. Como señala, por ejemplo, Mary Harris (1997); recordemos también que los sistemas de conocimiento centralizado de Chavín, del periodo maya clásico y de otros sistemas sociales precolombinos pueden haberse basado en un sistema matemático de alcance continental, originalmente calculado con la ayuda de cuerdas y cordones, y, por lo tanto, basados en última instancia en tecnologías de tejidos (Clark, 2004); y que la invención de las matemáticas cuneiformes en las ciudades fue precedida, en unos cuantos miles de años, por sofisticadas tecnologías de cestería en las aldeas, los ecos de las cuales se conservan en las formas y decoración de tradiciones cerámicas prehistóricas por toda Mesopotamia (Wengrow, 2001).

144. Renfrew, 1972.

145. Un esquema cronológico muy empleado por los arqueólogos, en toda la isla, comienza por el prepalacial, pasa al protopalacial, neopalacial, etcétera.

146. Whitelaw, 2004.

147. Véase Davis, 1995.

148. Preziosi y Hitchcock, 1999.

149. Aquí deberíamos mencionar tal vez la famosa identificación de Arthur Evans de un «sacerdote-rey» entre las figuras pintadas que descubrió en Cnosos a principios del siglo XX (para lo cual véase S. Sherratt, 2000). En realidad, los varios trozos de muro decorado que Evans empleó para componer esta imagen proceden de distintos estratos arqueológicos y probablemente no pertenecieron jamás a una misma figura, algo que él mismo pensó al principio, aunque luego cambió de opinión. Hoy en día los historiadores del arte incluso cuestionan el sexo del sacerdote-rey. Pero la pregunta más básica es por qué alguien desea centrarse en una única figura, posiblemente masculina, con un impresionante tocado con plumas como evidencia de reinado, cuando la abrumadora mayoría del arte pictórico minoico nos señala en dirección opuesta. Le daremos respuesta en un momento. Pero, resumiendo, el sacerdote-rey de Cnosos no constituye un mejor contendiente al trono que su contrapartida homónima (e igualmente aislada) en la ciudad, un tanto anterior, de la Edad de Bronce de Mohenjo-Daro, en el valle del Indo, que ya presentamos en el capítulo 8.

150. Younger, 2016.

151. «Es cierto —escribía Evans— que, pese a que el elemento masculino se había impuesto en el dominio del gobierno, hacia la época de la civilización minoica, las estampas religiosas seguían representando la vieja fase matriarcal del desarrollo social» (citado en Schoep, 2018, p. 21).

152. Para una descripción detallada de las exportaciones egipcias a Creta, vía Líbano, y su probable asociación a rituales femeninos, véase Wengrow, 2010b.

153. Voutsaki, 1997.

154. Los palacios pedían su tributo en unos pocos bienes específicos —como lino, lana y metales — que se convertían, en los talleres de palacio, en una gama de bienes aún más específica, sobre todo textiles, carruajes, armas y aceites aromáticos. Otras grandes industrias, como la fabricación de alfarería, están totalmente ausentes de los registros administrativos; véase Whitelaw, 2001.

155. Véanse Bennett, 2001; S. Sherratt, 2001.

156. Kilian, 1988.

157. Rehak, 2002.

158. Groenewegen-Frankfort, 1951.

1. No cultivado de un modo cuasiliteral, pues, como Montesquieu escribió, tal vez de un modo sucinto: «Estos pueblos gozan de la mayor libertad, pues no siendo labradores no se encuentran atados a la tierra; son vagabundos, viven errantes...» (*El espíritu de las leyes*, libro 18, cap. 14, «Del estado político de los pueblos que no cultivan la tierra»).

2. Lovejoy y Boas, 1965.

3. Scott, 2017, pp. 129-130.

4. *Ibid.*, p. 135.

5. *Ibid.*, p. 253.

6. Sahlins y Service, 1960.

7. Lo más cercano que tenemos a una comparación histórica es económico: el bloque socialista, que existió desde aproximadamente 1917 hasta 1991, y que en su momento de auge abarcó una buena cantidad de la población y de la masa del planeta, se trata a menudo, en este sentido, como un (fracasado) experimento. Pero hay quien sostendría que nunca fue realmente independiente del más grande sistema capitalista, sino que consistió en una subdivisión de capitalismo de Estado.

8. Extraemos aquí ejemplos tratados en mayor extensión en *En deuda: una historia alternativa de la economía* (Graeber, 2011, cap. 9) que describe estos cambios coordinados en gran parte en términos de alternancia entre divisa física (oro y plata) y varias formas abstractas de dinero-crédito (intangible).

9. Para un resumen general de Cahokia, véase Pauketat, 2009.

10. Williams, 1990.

11. Severi, 2015, plantea pruebas del uso de sistemas de escritura pictográficos entre los pueblos indígenas de Norteamérica, y de por qué su caracterización como culturas «orales» es engañosa en muchos aspectos.

12. *Jesuit Relations,* (1645-1646), 30, p. 47; véase también Delâge, 1993, p. 74.

13. Carr *et al*., 2008.

14. Knight, 2001; 2006.

15. Sherwood y Kidder, 2011.

16. «La unidad de medición arcaica parece haber sobrevivido hasta el periodo Adena [...] pero los pueblos de los Bosques empleaban un sistema de medición y de formas geométricas distinto [...] derivado, al menos parcialmente, de la Mesoamérica formativa [...]. El sistema empleaba un cordón más corto (1,544 m) para la Unidad Estándar y sus permutaciones, pero en lo demás conservaba muchas de las cuentas y aritmética tradicionales [...]. También se sustituyó el apoyo en triángulos por rejillas cuadrangulares, así como círculos y cuadrados, en varios incrementos de SMU (unidades de medición estándar), como se hace evidente en los movimientos de tierra de Hopewell» (Clark, 2004, p. 205, con referencias posteriores).

17. Yerkes, 2005, p. 245.

18. Los especialistas han acabado denominando a esto la *Pax hopewelliana*; para una descripción general, así como ocasionales excepciones en forma de cráneos como trofeos, véase Seeman, 1988.

19. Véanse Carr y Case (eds.), 2005; Case y Carr (eds.), 2008, *passim*.

20. Los eruditos de hoy en día citan al menos nueve clanes en la «Alianza Ceremonial Tripartita» de hermandades de la región central de Hopewell: Oso, Canino, Felino, Rapaz, Mapache, Alce, Castor, Ave no Rapaz y Zorro. Se corresponden, a grandes rasgos, con los grandes clanes documentados entre los pueblos algonquinos centrales que todavía habitan la región (Carr, 2005; Thomas *et al*., 2005, pp. 339-340).

21. Como es de suponer, esto ha sido objeto de cierto debate, pero seguimos aquí las opiniones, extensamente documentadas, de Carr y Case (eds.), 2005, con referencias posteriores.

22. DeBoer, 1997, p. 232: «Veo los movimientos de tierra de Hopewell como centros ceremoniales, lugares donde se llevaban a cabo periódicamente varias actividades, incluidos rituales mortuorios y otros actos como banquetes, carreras en pistas elevadas y otros "juegos", así como danzas y apuestas, en ausencia de grandes poblaciones permanentes en los centros mismos». Sobre los enterramientos, véase Seeman, 1979.

23. Véase Coon, 2009, para la distinción norte-sur. También señala que en el sur los enterramientos son más colectivos e indiferenciados, y los tesoros se entierran por separado de los cuerpos, sin identificarse con individuos en concreto. Su producción artística muestra figuras con trajes, vestidas como monstruos, en lugar de individuos con tocados, como en Hopewell. Todo esto indicaría una ideología más conscientemente igualitaria o, al menos, antiheroica en el sur. Acerca del emparejamiento entre yacimientos chamánicos y altares de tierra, véase DeBoer, 1997; acerca de sexo y oficio, véanse Field, Goldberg y Lee, 2005; Rodrigues, 2005. Carr especula (en Carr y Case, 2005, p. 112) con que la división norte-sur podría reflejar una distinción entre los ancestros de los posteriores algonquinos patrilineales de los Grandes Lagos y las sociedades matrilineales del sudeste (cree, cheroqui, choctaw, etcétera), pero el patrón reflejado en las tumbas parece más radical: aparte de unos cuantos sacerdotes mortuorios, todos los altos cargos, en el sur, parecen ser mujeres. El análisis de Rodrigues, 2005, de restos esqueléticos sugiere diferencias incluso más sorprendentes al sur, donde «las mujeres también participaban en actividades de mantenimiento y subsistencia más habitualmente realizadas por hombres, incluidas la talla de pedernal y correr, posiblemente implicadas en cacerías. A la inversa, los hombres también tomaban parte en el procesado de alimentos vegetales, estereotípicamente asociado a las mujeres» (Carr, en Case y Carr, eds., 2008, p. 248). Resulta bastante sorprendente que estos hallazgos no hayan sido debatidos más ampliamente.

24. Sobre los senderos: Lepper, 1997.

25. Como ya señalamos en el capítulo 4, el monumental centro cazador-recolector de Poverty Point, en el tramo bajo del Misisipi, atrajo objetos y materiales de una región de similar extensión al menos 2.000 años antes, y es muy posible que haya diseminado varias formas de bienes intangibles y conocimiento a cambio. No obstante, Poverty Point tenía un carácter diferente al de Hopewell, muy centrada en un solo centro de gravedad y menos claramente marcado por la extensión de instituciones sociales como los rituales funerarios o los patrones de asentamiento.

26. Entre el 3500 y el 3200 a. C., una extensión cultural de alcance similar, pero de carácter muy diferente, precedió también el surgimiento del primer gran reino territorial en Egipto; en literatura se suele referir esto como una «unificación cultural» que precedió a la unificación política, aunque en realidad gran parte de la unificación entre el valle y el delta del Nilo parece haber quedado confinada a la esfera de los rituales funerarios y sus formas asociadas de exhibición personal (Wengrow, 2006, pp. 38, 89).

27. Seeman, 2004, pp. 58-61.

28. Para una argumentación más detallada en esta línea, véase Braun, 1986.

29. DeBoer, 1997.

30. Hudson, 1976, *passim*. A los residentes en Nueva York quizá les interese saber que Broadway era antiguamente una vía aborigen, y que Astor Place, donde comienza, era el campo de lacrosse compartido por las tres naciones que ocupaban Manhattan.

31. Sobre la calzada de la Serpiente de Cascabel y los montículos y orígenes de Cahokia, véase Baires, 2014; 2015; sobre los orígenes de Cahokia como lugar de peregrinaje, Skousen, 2016.

32. El *chunkey* parece haberse inspirado en un popular juego infantil llamado Juego del Aro y el Palo. Sobre los orígenes del *chunkey* y su papel posterior, véanse DeBoer, 1993; Pauketat, 2009, capítulo 4.

33. Un observador posterior de los choctaw señaló: «Su juego favorito, el chunké [...] lo juegan de la mañana a la noche, con infatigable dedicación y altas apuestas; se puede ver a un salvaje llegar con todas sus pieles, apostarlas y perderlas; más tarde, su pipa, sus cuentas y ornamentos; por último, sus mantas y su ropa, e incluso sus armas, y tras todo ello no es infrecuente que vuelvan a casa, pidan prestada un arma y se maten de un tiro» (Romans, citado en Swanton, 1931, pp. 156-157). Para la época del contacto con los europeos, estos deportes extremos parecen haber actuado como mecanismo nivelador, pues pocos permanecían mucho tiempo en la parte dominante, e incluso aquellos que se vendían a sí mismos no parece que hayan permanecido mucho tiempo en esa situación.

34. Pauketat, 2009, p. 20. La literatura sobre Cahokia es vasta. Además de los panoramas generales que ya hemos citado, véanse también Alt, 2018; Byers, 2006; Emerson, 1997ª; Fowler, 1997; Milner, 1998; Pauketat, 1994, 2004; y ensayos en Emerson y Lewis, 1991; Pauketat y Emerson (eds.), 1997; para un contexto medioambiental, Benson *et al*., 2009; Woods, 2004.

35. Emerson *et al*., 2018.

36. Smith, 1992, p. 17.

37. Emerson, 1997ª; 1997b, p. 187; cf. Alt, 2018. Pauketat *et al*., 2015, p. 446, se refieren a esto como proceso de «ruralización».

38. Betzenhauser y Pauketat, 2019. Como señala Emerson (1997b) entre los años 1050 y 1200 la vigilancia se extendió a las zonas rurales a través del establecimiento de lo que él denomina «nodos cívicos», que parecen haber realizado una mezcla de funciones de gestión y rituales; véase también Pauketat *et al*., 2015, pp. 446-447.

39. Originalmente identificado como el enterramiento central de dos hombres, rodeados de sirvientes; véase ahora Emerson *et al*., 2016, para comprender la auténtica complejidad de este depósito, situado dentro del túmulo que los arqueólogos llaman «túmulo 72», un poco al sur de la plaza central.

40. Fowler *et al*., 1999, informó de que las tumbas masivas albergaban solamente mujeres, pero en realidad la imagen es más compleja; véanse Ambrose *et al*., 2003; Thompson *et al*., 2015.

41. Knight, 1986, 1989; Knight *et al*., 2011; Pauketat, 2009, capítulo 4; para otras lecturas posibles del simbolismo del hombre-pájaro, véase Emerson *et al*., 2016.

42. Emerson, 2007, 2012.

43. Las razones exactas que precipitaron el colapso de Cahokia son objeto de acalorado debate; para una variedad de opiniones, véanse Emerson y Headman, 2014; Kelly, 2008, con posteriores referencias.

44. Véase Cobb y Butler, 2002.

45. Para una gama de opiniones acerca de esta última cuestión, compárense Holt, 2009; Pauketat, 2007; y véase también Milner, 1998.

46. Para los cuales, en Cahokia, véanse Smith, 1992; Pauketat, 2013.

47. Cf. Pauketat *et al*., 2015, p. 452.

48. La Flesche, 1921, pp. 62-63; Rollings, 1992, p. 28; Edwards, 2010, p. 17.

49. Véase King, 2003.

50. King, 2003 2004, 2007; Cobb y King, 2005.

51. En Clayton *et al*. (eds.), 1993, pp. 92-93.

52. Como se sostiene en Ethridge, 2010.

53. *Ibid.*, pp. 33-37, 74-77. Las formas indígenas de gobierno republicano que surgieron en el sudeste durante el siglo XVIII también presumían cierta relación con la naturaleza, pero esta no era, en ningún sentido, armónica. Más bien se trataba de una relación de guerra. Las plantas eran aliadas de los humanos, y los animales eran enemigos; matar presas sin seguir la correcta fórmula ritual era una violación de las leyes de la guerra, que podía hacer que los animales enviasen enfermedades a las comunidades humanas como venganza. Sin embargo, al mismo tiempo la caza tendía a ser considerada, especialmente por los hombres, representativa de cierto ideal de libertad individual.

54. *Ibid*., pp. 82-83.

55. La argumentación la plantearon inicialmente Waskelow y Dumas, pero nunca la publicaron; se cita y trata en Ethridge (2010, pp. 83-84) y Stern (2017, p. 33), aunque en nuestra opinión convierte todo el caso en un retroceso, al ver «la creación de nuevas comunidades tendentes a la fusión [y] [...] el surgimiento de una nueva estructura social más igualitaria y basada en el consenso» como una reacción a los desastres causados por la invasión europea, y solo después el surgimiento de una nueva cosmología cuyo símbolo era el bucle gorgón, que representaba el área del consejo como el universo, una especie de adaptación a esta «nueva realidad». Pero ¿cómo podían haber surgido y haberse adoptado ideales conscientes de igualitarismo sino a través de algún tipo de expresión cosmológica?

56. El bucle gorgón, también llamado nudo Bowen, es un símbolo presente en varias culturas. Su expresión más conocida hoy en día es la tecla comando de los ordenadores MacIntosh: . *(N. del T.)*

57. Fogelson, 1984. En el siglo XVII había, como señala Fogelson y pronto veremos, sacerdotes cheroqui, aunque estaban siendo gradualmente sustituidos por curanderos. Es difícil no ver en la leyenda la representación, hasta cierto grado, de acontecimientos históricos: Etowah, por ejemplo, estaba en lo que más tarde fue territorio cheroqui.

58. El café se cultivó originalmente en Etiopía o en Yemen; al equivalente americano se lo llamaba «la bebida negra» y se remonta como mínimo al periodo Hopewell, cuando se empleaba en intensas dosis con propósitos rituales (Hudson, 1979; Crown *et al*., 2012). Con respecto a las reuniones diarias de los creek, véanse Hahn, 2004; Fairbanks, 1979.

59. Brebeuf, en *Jesuit Relations*, 10, p. 219.

60. Ciertamente, el emergente régimen europeo de drogas blandas —que, en muchos aspectos, fue la base de la emergente economía mundial de la época (basado, en primera instancia, en el comercio de especias y más tarde en el tráfico de droga, armas y esclavos)— fue bastante diferente, al centrarse tanto en nuevos regímenes de trabajo. Mientras que en la Edad Media casi todo el mundo consumía sustancias levemente embriagantes como vino o cerveza a diario, el nuevo régimen establecía una diferencia entre drogas blandas que debían facilitar el trabajo —café y té, especialmente como vehículos para el azúcar, además de tabaco— y bebidas de alta graduación para los fines de semana (véanse varias contribuciones en Goodman, Lovejoy y Sherratt, eds., 1995).

61. Por situarlo en nuestros criterios, no queda claro siquiera que Adena-Hopewell fuese un «régimen de dominación de primer orden»; en muchos aspectos, como ya hemos indicado, parece más cercano al tipo de grandes zonas de hospitalidad, áreas culturales, esferas de interacción o civilizaciones que hemos encontrado tantas veces, con anterioridad, en otras partes del mundo.

62. Véase Kehoe, 2007, para una extensa comparación de datos etnohistóricos de los osage con arqueología de Cahokia (también Hall, 1997). Su relación exacta con Cahokia, empero, no queda arqueológicamente clara, y Robert Cooke, 2017, proporciona los hallazgos más recientes con respecto a sus orígenes en Fort Ancient, una región misisipiana de Ohio central cuya población parece haber interactuado con la zona central de influencia de Cahokia (véanse, especialmente, pp. 141-142, 162-163).

63. La Flesche, 1930, p. 530; Rollings, 1992, pp. 29-30; Bailey y La Flesche, 1995, pp. 60-62.

64. La Flesche, 1921, p. 51.

65. Rollings, 1992, p. 38; Edwards, 2010.

66. La Flesche, 1921, pp. 48-49, escribe: «En el curso de este estudio de la tribu osage, que se ha prolongado algunos años, se ha sabido, gracias a algunos de los miembros más ancianos de los nohozhinga de la actualidad, que, además de los ritos formulados y transmitidos por los hombres de épocas pasadas que se habían adentrado en los misterios de la vida y la naturaleza, se transmitieron historias en forma tradicional, que contaban la manera en la que estos visionarios llevaban a cabo sus deliberaciones. La historia que más parecía impresionar a los nohozhinga actuales es la que cuenta cómo aquellos hombres, aquellos estudiosos de la naturaleza, fueron gradualmente convirtiéndose en una asociación organizada que acabó conociéndose por el nombre de *nohozhinga*, los "ancianitos". Con el tiempo, esta asociación obtuvo un hogar en la casa de un hombre que se había ganado, por su amabilidad y su hospitalidad, el afecto de su pueblo [...]. Desde entonces los hombres más preeminentes han considerado un honor albergarlos».

67. La Flesche, 1939, p. 34.

68. Véase antes, n. 1, y también Burns, 2004, pp. 37-38, 362. Burns mismo tiene ascendencia osage y se crio como tal. Nos parece sorprendente cuán a menudo los autores indígenas están abiertos a la posibilidad de que esos diálogos fuesen bidireccionales, y cuán rápidamente los historiadores europeos, o estadounidenses de ascendencia europea, desdeñan tales sugerencias como absurdas y se niegan a dialogar.

69. Parker, 1916, p. 17. Es interesante señalar que algunas de las primeras fuentes, como Josiah Clark, se refieren a la figura de Tadodaho como «el rey» y, alternativamente, como «máximo cargo de asuntos civiles de la confederación» (en Henige, 1999, pp. 134-135).

70. Vale señalar aquí que Arthur Parker describe a los brujos iroqueses como todos aquellos que poseen el poder de convertirse en bestias monstruosas y, al mismo tiempo, de obligar a otros a hacer su voluntad mediante órdenes telepáticas (Parker, 1912, pp. 27-28, n. 2; cf. Smith, 1888; Dennis, 1993, pp. 90-94; Shimony, 1961, pp. 261-288; 1970; Tooker, 1964, pp. 117-120). Mann también subraya la naturaleza política de la designación: «Lo más similar, en el pensamiento iroqués, a la idea de brujería europea es un disgusto general hacia cualquiera que emplee [hechizos] de modo turbio, para engañar a otras personas y obligarlas a comportarse de un modo que ni es voluntario ni acorde con ellas» (Mann, 2000, p. 318; cf. Graeber, 1996, para un caso similar en Madagascar, también centrado en magia amorosa).

71. Pensamos aquí en las argumentaciones de Robert Lowie y Pierre Clastres, que ya hemos tratado en varios momentos en capítulos anteriores.

72. Por ejemplo, los haudenosaunee afirmaban también descender de una población de siervos huidos, subyugados por un enemigo numéricamente superior a los que llamaban *adirondacks* («comedores de cortezas»); Holm, 2002, p. 160. *Subyugación* e *insurrección* no eran, pues, términos totalmente ajenos.

73. Trigger, 1990, pp. 136-137.

74. *Ibid.*, p. 137.

75. Fremin, en Wallace, 1958, p. 235: «Los iroqueses tienen, hablando en propiedad, una sola divinidad: el sueño. A él se someten, y siguen todas sus órdenes con la máxima exactitud. Los tsonnontuens [seneca] están más ligados a esta superstición que cualquiera de los demás; su religión, a este respecto, se convierte en una cuestión de escrúpulos; sea lo que sea lo que crean haber hecho en sus sueños, se creen obligados a ejecutarlo cuanto antes. Las otras naciones se contentan con cumplir tan solo sus sueños más importantes; pero este pueblo, que tiene reputación de vivir más religiosamente que sus vecinos, se cree culpable de un terrible crimen si no cumple con uno solo de sus sueños. La gente solo piensa en ello, tan solo hablan acerca de ello, y todas sus cabañas están llenas de sus sueños [...]. Se sabe de algunos que han llegado a viajar hasta Quebec, a ciento cincuenta leguas, para hacerse con un perro que habían soñado que compraban allí [...]». Wallace sostiene que se trata de una consecuencia psicológica directa del estoicismo y de la importancia de la libertad y autonomía personales en las sociedades iroquesas. Véanse también Blau, 1963; Graeber, 2001, pp. 136-139.

76. Las primeras fechas están relacionadas con un eclipse mencionado en el texto fundacional (Mann y Fields, 1997; cf. Henige, 1999; Snow, 1991; Atkins, 2002; Starna, 2008).

77. Para un panorama general de nuestra comprensión arqueológica, véanse Tuck, 1978; Bamann *et al*., 1992; Engelbrecht, 2003; Birch, 2015. Sobre la adopción en Ontario del cultivo de maíz: Johansen y Mann, 2000, pp. 119-120.

78. Mann y Fields, 1997, pp. 122-123; Johansen y Mann, 2000, pp. 278-279.

79. Véase el capítulo 6.

80. Morgan, 1851; Beauchamp, 1907; Fenton, 1949, 1998; Tooker, 1978; específicamente sobre el papel de la mujer: Brown, 1970; Tooker, 1984; Mann, 1997, 1998, 2000.

81. Jamieson, 1992, p. 74.

82. En Noble, 1985, p. 133, cf. 1978, p. 161. Hay cierto debate con respecto a cuán en serio tomar las afirmaciones de los misioneros sobre Souharisen. Trigger, 1985, p. 233, por ejemplo, insiste en que solamente se trataba de un señor de la guerra de cierta importancia, pero la opinión antropológica parece inclinarse masivamente hacia ver a los neutrales como una jefatura sencilla.

83. Noble, 1985, pp. 134-142.

84. Parker, 1919, pp. 16, 30-32.

85. Lahontan 1990 (1703), pp. 122-124.

86. La historia se cuenta con mayor detalle en Mann, 2000, pp. 146-152.

1. A veces empleaba también la frase *illud tempus*; véase, entre muchas otras obras, Eliade, 1959.

2. Hocart, 1954, p. 77; véase también Hocart, 1969 (1927), 1970 (1936).

3. Si lo pensamos bien, muchas de las que consideramos libertades esenciales —como la «libertad de expresión» o «la persecución de la felicidad»— no son, en realidad, libertades en absoluto sociales. Uno puede ser libre de decir lo que desee, pero, si nadie escucha, o a nadie le importa, carece de toda importancia. De igual modo uno puede ser tan feliz como se quiera, pero si esa felicidad deriva del dolor de otros, tampoco es que tenga demasiada relevancia. Ciertamente, las cosas a menudo citadas como libertades esenciales se basan en la ilusión misma creada por Rousseau en su segundo *Discurso*: la ilusión de una vida humana que se lleva a cabo en solitario.

4. Para lo cual, véase Graeber y Sahlins, 2017, *passim*.

5. Harari, 2014, p. 133.

6. Scarry, 1985.

7. Kelly, 2000.

8. Los autores hacen referencia a la famosa enemistad entre las familias McCoy y Hatfield que, entre 1863 y 1891, dejó una decena larga de muertos de ambas familias en la zona fronteriza entre Kentucky y Virginia, Estados Unidos. *(N. del T.)*

9. Véase Haas y Piscitelli, 2013.

10. Patterson, 1982.

11. Para un debate posterior véase Graeber, 2011, pp. 198-201, con las referencias allí citadas.

12. Es posible imaginar estos tormentos públicos como momentos de conducta salvaje o escandalosa, pero en realidad la preparación de un prisionero para el sacrificio era una de las pocas ocasiones en las que un cargo podía dar órdenes para que la conducta fuera calmada y tranquila, así como para prohibir relaciones sexuales. Para todo ello, véase Trigger, 1976, pp. 68-75.

13. Durante un periodo de unos cinco siglos, tal vez más, los restos humanos del este de Norteamérica exhiben una llamativa ausencia, en términos generales, de heridas traumáticas, extracción de cabellera u otras formas de violencia interpersonal (Milner *et al.*, 2013). Hay pruebas de violencia interpersonal en periodos anteriores y posteriores; los ejemplos posteriores más famosos son una tumba masiva excavada en Crow Creek y el cementerio de una aldea oneota con notable abundancia de heridas traumáticas, ambas fechadas en, aproximadamente, 700 años atrás. Esta evidencia apunta a un periodo de quizá unas pocas décadas o más de historia social —un siglo, como mucho— y está bastante localizada. No hay absolutamente ninguna razón para creer que la región entera existiera en un estado hobbesiano durante milenios, como los teóricos de la violencia contemporáneos asumen, sumisos.

14. Delâge, 1993, pp. 65-66.

15. Véase Merrick, 1991.

16. En un artículo que indudablemente ha sido influyente, aunque no tanto como merece, Crumley (1995) señala la necesidad de alternativas a los modelos jerárquicos de complejidad social en interpretación arqueológica. Como subrayó, el registro arqueológico está lleno de pruebas del desarrollo de sistemas sociales y ecológicos complejos y altamente estructurados, solo que no en torno a principios jerárquicos. La *heterarquía* —el término paraguas que ella creó para esos otros tipos de sistemas— es un préstamo de la ciencia cognitiva. Muchas de las sociedades en las que nos hemos fijado en este libro —de los cazadores de mamuts del Paleolítico Superior a las cambiantes alianzas y confederaciones iroquesas del siglo XVI— podrían describirse en esos términos (de haber adoptado el léxico de la teoría de sistemas) sobre la base de que el poder estaba disperso o estaba distribuido de modo flexible por los diferentes elementos de la sociedad o en distintas escalas de integración, o bien, dentro de la misma sociedad, en diferentes épocas del año.

El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad
David Graeber y David Wengrow

Título original: *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2022

ISBN: 978-84-344-3580-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta



El silencio es algo vivo

Livia, Chandra

9788434435827

160 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer]

En el mundo de Chandra Livia Candiani, donde la palabra es imagen y poesía, meditar es quedarse quieto, seguir con paciencia

la respiración y acogerla en silencio y con humildad; es seguir los movimientos de nuestra mente sin detenernos en los pensamientos sobre el pasado y el futuro, y dejar que pasen delante de nosotros como pájaros en un cielo vasto. Meditar no consiste en crear un vacío a nuestro alrededor, sino en unir dos mundos: el de lo espiritual y el de lo cotidiano. Y entonces los gestos más ordinarios como cocinar, lavar, limpiar o leer pueden convertirse en formas de oración, en rituales que nos conectan en intimidad con nosotros mismos y lo que nos ocurre. Escrito con una bella prosa poética, El silencio es algo vivo nos sumerge en un viaje hacia la práctica meditativa y nos demuestra que sembrar la meditación, así como la poesía, significa ante todo avivar la conciencia y reconocer que comprender es aprender a escuchar y esperar.



50 cosas que hay que saber sobre Historia del mundo

Crofton, Ian

9788434416406

224 Páginas

Los hechos cruciales para entender la Historia del mundo, desde el inicio de la agricultura hasta el ataque a las Torres Gemelas, pasando por el Egipto faraónico o la Revolución Francesa. ¿Existe un concepto más amplio que el de Historia del mundo? Parece difícil. E imposible el propósito de resumirlo en tan breve libro. Sin embargo, sí que parece plausible establecer una cronología esquemática que establecieron nuevas fronteras, personajes que han influenciado a generaciones posteriores, obras que forman parte de nuestro acervo o credos que definieron nuestros usos y costumbres. Un recorrido que incluye acontecimientos e ideas como el hombre renacentista, la ciencia islámica, los corsarios, la colonización y el confucionismo, y se adentra en los momentos clave en los que España ha sido protagonista de la Historia, tales como el Imperio español o la guerra civil. Un fugaz itinerario que proporcionará al lector conocimientos esenciales sobre los que posteriormente profundizar.



El deseo interminable

Marina, José Antonio

9788434435469

400 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

«El objetivo de este libro es convencer al lector de que no estoy loco o, para ser más exacto, de que no soy víctima de la hýbris .» Así

comienza el nuevo libro de José Antonio Marina, que surge de la convicción de que la historia humana puede comprenderse si descubrimos las esperanzas y los miedos que la impulsaron. A partir del estudio de las pasiones según la psicología, y en consonancia con el pensamiento filosófico y antropológico, el autor crea una nueva forma de aproximarnos a lo que somos: la psicohistoria. Los deseos impulsan la acción, pero la satisfacción de los mismos no agota nuestra capacidad para anhelar: somos un deseo interminable que solo podría ser saciado con la felicidad. Por eso, incluso los acontecimientos históricos más terribles son parte de una larga y tortuosa búsqueda de ese sentimiento. Esta obra nos revela el papel que juegan las emociones a la hora de entender nuestros orígenes y el desarrollo de las sociedades. Un viaje entretenido y revelador, un regalo para el intelecto.



Cómo ser un estoico

Pigliucci, Massimo

9788434427532

256 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

No sabemos qué te ha llevado a sentir curiosidad por este libro. Tal vez estés pasando por una etapa con un alto nivel de estrés. Quizás

sufres una gran saturación de trabajo. O estás empezando a com - prender las responsabilidades que conlleva tener un hijo. O pue - de que estés viviendo una tormenta emocional como consecuencia de una nueva relación fallida. Sea lo que sea, seguro que puedes encontrar las palabras justas dentro de la sabiduría estoica. El estoicismo es una filosofía práctica cuyo mensaje esencial es: no podemos con - trolar lo que nos pasa, pero sí cómo respondemos a ello. Cuando nos hacemos pre - guntas tan corrientes como «¿Qué puedo hacer para controlar mi rabia?», «¿Qué debo hacer si alguien me insulta?», «¿Qué puedo hacer para no sentir temor ante la muerte?», o incluso «¿Cómo debería gestionar los éxitos que obtengo?» lo que en realidad nos estamos preguntando es de qué forma deberíamos vivir nuestra vida para ser más felices. Y no parece una cuestión sencilla de responder… En Cómo ser un estoico, el filósofo Massimo Pigliucci ofrece el estoicismo, la antigua filosofía que inspiró al gran emperador Marco Aurelio, como el mejor camino para conseguirlo. Mediante una conversación entre el mismo Pigliucci y Epicteto, el antiguo esclavo convertido en maestro, y un sinfín de consejos, ejercicios prácti - cos y propuestas de meditación, este libro se convierte en la guía esencial para vivir la vida según las pautas del estoicismo y encontrar las soluciones que esta filosofía práctica puede aportar a nuestros problemas modernos



La encrucijada mundial

Baños, Pedro

9788434435520
464 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Si en sus anteriores libros Pedro Baños ofrecía un lúcido análisis de las relaciones de poder, esta nueva obra no solo describe con

detalle las excepcionales circunstancias que se están dando en el presente y las que padeceremos en el futuro inmediato en nuestro mundo hiperconectado, sino que va mucho más allá y propone soluciones que sirvan a todas las personas, en cualquier país, convirtiéndose en un manual práctico imprescindible. Las fórmulas del siglo pasado ya no son válidas. Hemos entrado de lleno en la era digital, una verdadera revolución industrial, económica y social cuyos efectos apenas empezamos a vislumbrar. Un mundo regido por la inteligencia artificial, con ordenadores cuánticos, sorprendentes avances en biotecnología y neurociencia, y en el que hasta los objetos más cotidianos estarán conectados a internet. Habrá empleos novedosos, pero insuficientes. La población, cada vez más envejecida, ocupará ciudades abarrotadas en las que la soledad será la norma. Todo ello aderezado con una sociedad cada vez más polarizada, mientras sufrimos las consecuencias de un calentamiento global que parece imparable. Sin olvidar los movimientos migratorios masivos. Se recrudecerá la lucha entre las grandes potencias por controlar esta nueva realidad y los escasos recursos naturales. Por tanto, hay que trazar estrategias imaginativas y eficientes que satisfagan las necesidades y aspiraciones de las poblaciones, y especialmente de la juventud. He aquí el enorme reto de este libro. El tiempo apremia, los problemas son urgentes y la incertidumbre máxima. El mañana ya está aquí, y el manual para superar la encrucijada mundial lo tienes en tus manos.

